

اصول البحث

العلامة الدكتور

الشيخ عبد الهادي الفضلي

اصول البحث

الدكتور عبدالهادي الفضلي

هوية الكتاب

اسم الكتاب: .... أصول البحث

المؤلف: .... عبدالهادي الفضلي

الناشر: .... ناظرين

عدد المطبوع: ٢٠٠٠

المطبعة: .... شريعت

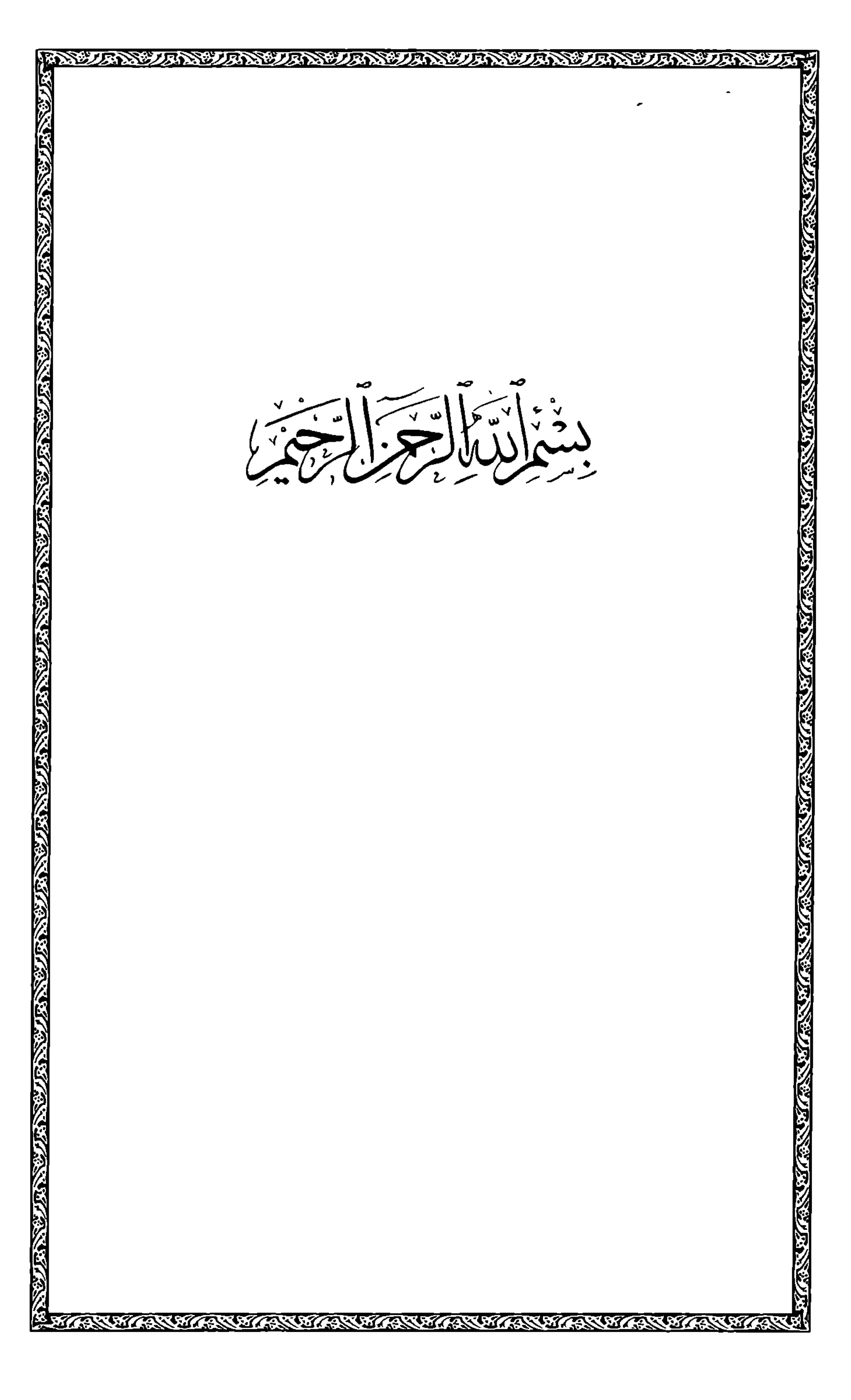
الطبعة: .... الاولى ـ ١٤٢٦هـ

الشابك: .... ٥ ـ ٢١ ـ ٨٤٦٥ ـ ٩٦٤

مراكز التوزيع:

١ ـ قم ـ پاساژ قدس ـ مكتبة الإمام الصادق عليه‌السلام ـ تليفون: ٧٧٤٠٠٥٥، فاكس: ٧٧٤٤٧٠٦

٢ ـ بغداد ـ شارع المتنبي ـ دار الباقر عليه‌السلام ـ تليفون: ٤١٦٦٩٩٢ و ٤١٦١٢٧١


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفىٰ.

وبعد:

فقد كنت منذ أمد غير قليل أفكر في إعداد مؤلّف في (أصول البحث) يأتي متمماً لما أعددته من مؤلفات كمقدمات للدرس الشرعي والتي تمثلت في:

ـ مختصر الصرف.

ـ مختصر النحو.

ـ تلخيص البلاغة.

ـ تلخيص العروض.

ـ خلاصة المنطق.

ـ خلاصة علم الكلام.

ـ مبادىء أصول الفقه.

ـ تحقيق التراث.

والتي أخضعت جميعها للتجربة التعليميّة في أكثر من جامعة وكليّة وحوزة علميّة ـ عربيّة وغير عربيّة ـ.

إلّا أن انشغالي في إعداد كتاب فقهي يمهد لحضور البحث الخارج الحوزوي والدرس العالي الجامعي قد أخرني عن ذلك.

لولا انتسابي لهيئة التعليم في (الجامعة العالميّة للعلوم الإسلاميّة)، حيث كان العامل الحافز لإعداد هذا الكتاب، ليكون المقرر الدراسي لمادّة (أصول البحث) في (كليّة الشريعة) من كليات هذه الجامعة العامرة.

ولأن التخصص في هذه الكليّة يقتصر على الفقه الإمامي وأصوله، اقتصرت في الكتاب على دراسة (منهج البحث الفقهي) و(منهج البحث الأصولي) مستخلصين من واقع الدرس الفقهي الإمامي وواقع الدرس الأصولي الإمامي في الحوزات العلميّة الإماميّة والمقررات التعليميّة فيها والمراجع المعتمدة في أوساط أساتذتها وعلمائها.

وإذا كان لي أن أذكر ما مررت به من صعوبة في إعداد هذا المقرر، فهي عدم وجود تجارب سابقة في هذا المجال أتخذ منها العضد المساعد، فكل ما كتب في (منهج البحث العلمي) ـ مما اطلعت عليه ـ يقتصر ويركز على (المنهج التجريبي)، مغفلاً (المنهج العقلي) و (المنهج النقلي) وهما عماد الدراسات الإسلاميّة في علمي الفقه وأصوله.

ولكن سلوكي طريق استخلاص المنهجين من واقع الدراسات الفقهيّة والدراسات الأصوليّة يسّر لي الوصول إلى الغاية فيما أخال.

ولذا لا يعدو عملي هذا عن أن يكون محاولة متواضعة رادت المجال، والرائد قد يخطأ، ولي كلّ الأمل في الأساتذة المعنيين أن يصوبوا الخطأ ويصححوا الغلط، والله تعالى وحده ولي التوفيق وهو الغاية.

عبد الهادي الفضلي

١٤١٠/٧/١٥ هـ

١٩٩٠/٢/١١ م

التمهيد

- تعريف أصول البحث
- تاريخ أصول البحث



تعريف أصول البحث

بغية أن نتعرف تعريف هذا العلم، ونعرف ماذا يعني بـ(أصول البحث) لا بد من أن نمهد لذلك ببيان معنى كلمة (أصول) ثمّ معنى كلمة (بحث) في هذا السياق.

الأصول:

أمّا الأصول فهي جمع (أصل).

والأصل ـ كما يعرفه المعجم اللغوي العربي ـ:

«ما يبنى عليه الشيء، أو ما يتوقف عليه»[١].

و «أصل الشيء أساسه الذي يقوم عليه»[٢].

و «هو ما يبتني عليه غيره»[٣].

وقد مرّت كلمة (أصل) شأنها شأن الكثير من الكلمات العربيّة بمراحل تطورت

---

١ ـ الصحاح: مادّة (أصل).

٢ ـ المعجم الوسيط: مادّة (أصل).

٣ ـ التعريفات: مادة (أصل).

فيها دلالتها من معنى إلى آخر، حيث وضعت أول مـا وضـعت لأسـفل الشـيء «فيقال: أصل الجبل، وأصل الحائط، وأصل الشجرة»، ويراد به أسفل الجبل أي قاعدته، وأسفل الحائط أي أساسه، وأسفل الشجرة أي جذرها.

«ثمّ توسع المعنى حتى تناول كل ما يستند وجود الشيء إليه، فالأب أصـل الولد، والنهر أصل للجدول» وهكذا[١].

وبعد ذلك تطورت دلالة الكلمة من الإستعمال في المعاني الماديّة المحسوسة التي ذكرت في أعلاه إلى التوسع في دائرة الإستعمال لما يشمل الأفكار والأمور المعنويّة، فأصبحت تطلق الكلمة في لغة العلوم، ويراد بها: القاعدة التي يبنى عليها الحكم.

فعندما يقال: (أصول العلم) فإنّه يراد بها قواعد العلم التي تبنى عليها أحكامه.

وهو المعنى المراد هنا.

فأصول البحث ـ في ضوء هذا ـ تعني قواعد البحث.

ويقابل (الأصول) ـ الكلمة العربيّة ـ في اللغة الإنجليزيّة كلمة (Rules) أو كلمة (Regulations).

البحث:

قال ابن فارس في تعريف (البحث) لغوياً: «الباء والحاء والثاء، أصل واحد، يدل على إثارة الشيء.

قال الخليل: البحث: طلبك شيئاً في التراب.

---

١ ـ انظر: معجم لاروس: مادة (أصل).

والبحث: أن تسأل عن شيء وتستخبر.

تقول: استبحثْ عن هذا الأمر.

وأنا استبحثُ عنه.

وبحثتُ عن فلان بحثاً.

وأنا أبحثُ عنه.

وتقول العرب: (كالباحث عن مدية) يُضْرَبُ لمن يكون حتفه بيده، وأصله في الثور تدفن له المدية في التراب فيستثيرها وهو لا يعلم فتذبحه، قال (أبوذؤيب الهذلي):

ولا تكُ كالثور الذي دُفنت له حديدةُ حتفٍ ثم ظل يثيرها

قال: والبحث لا يكون إلّا باليد ـ وهو بالرجل الفحص ـ، قال الشيباني: البَحُوث من الإبل التي إذا سارت بحثت التراب بيدها أُخُراً أُخُراً[١]، ترمي به وراءها، قال:

يبحثن بحثاً كمُضِلّات الخَدَمْ

ويقال: «بحث عن الخبر أي طلب علمه»[٢].

ويستخلص (المعجم الكبير) للبحث معنيين، هما:

١ ـ الحفر.

٢ ـ طلب الشيء.

ثم تُوسع في دلالة الكلمة من المادي إلى المعنوي، ومن مجال الحس إلى مجال الفكر، فأصبحت تطلق على «بذل الجهد في موضوع ما، وجمع المسائل

---

١ ـ الأُخر: ضد القُدُم، يقال: رجع أخُراً، كما يقال: ذهب قُدُماً.

٢ ـ مقاييس اللغة: مادة (بحث).

التي تتصل به».

وهو ما نعنيه هنا.

ويقابله في الإنجليزيّة investigation.

وقد عُرّف علمياً بأكثر من تعريف، منها:

١ ـ تعريف فان دالين، بأنّه «محاولة دقيقة ومنظمة وناقدة، للتوصل إلى حلول لمختلف المشكلات التي تواجهها الإنسانيّة، وتثير قلق وحيرة الإنسان».

٢ ـ تعريف وينتي Whitncy: «البحث: استقصاء دقيق يهدف إلى اكتشاف حقائق وقواعد عامة يمكن التأكد من صحتها مستقبلاً».

٣ ـ تعريف بعضهم بأنّه: جهد علمي يهدف إلى اكتشاف الحقائق الجديدة والتأكد من صحتها، وتحليل العلاقات بين الحقائق المختلفة.

٤ ـ تعريف بولنسكي Polansky: «البحث: استقصاء منظم يهدف إلى اكتشاف معارف والتأكد من صحتها عن طريق الإختبار العلمي».

٥ ـ البحث: وسيلة للدراسة يمكن بواسطتها الوصول إلى حل لمشكلة محددة، وذلك عن طريق التقصي الشامل والدقيق لجميع الشواهد والأدلّة التي يمكن التحقق منها، والتي تتصل بهذه المشكلة المحددة[١].

ويلاحظ على بعض هذه التعريفات المذكورة أنّها وضعت لبيان معنى البحث العلمي التجريبي، وذلك لمرادفتها البحث لـ «الاستقصاء» و «التقصي الشامل» الذي يراد به ـ هنا ـ الإستقراء Induction الذي يعتمد الملاحظة والتجربة. ويقوم على التعميم لأنّه ينتقل من الواقعة إلى القانون، ومما عرف في زمان أو مكان معين

١ ـ **انظر**: البحث العلمي، د. عبيدات ورفيقاه ط ٤، ص ٤١، وأصول البحث العلمي ومناهجه، د. **بدر، ط ٥، ص ١٦**.

إلى ما هو صادق دائماً وفي كل مكان[١].

وعليه يكون مثل هذه التعريفات غير شامل للبحوث التي تقوم على أساس من المنهج العقلي أو المنهج النقلي أو المنهج التكاملي أو غيرها.

ويرجع هذا إلى أن هذه التعريفات وأمثالها هي لعلماء غربيين انطلقوا من خلفياتهم الثقافية المتأثرة بأجواء الثورة الثقافيّة التي ألغت اعتبار المناهج القديمة، والمتأثرين بهم من العلماء العرب.

ولأنّ المناهج القديمة كالمنهج العقلي والمنهج النقلي لا تزال تستخدم في ثقافتنا الإسلاميّة كمناهج أصيلة لا نستطيع الركون إلى شيء من هذه التعريفات.

وعليه ليس أمامنا إلّا التماس تعريف آخر يعم مختلف البحوث بمختلف مناهجها.

وأقرب تعريف إلى طبيعة معنى البحث أن يقال:

البحث: هو استخدام الوسائل العلميّة من أفكار وأدوات وفق قواعد المنهج لمعرفة مجهولٍ ما.

ويأتي ـ فيما بعد ـ مزيد توضيح له.

وفي ضوء ما تقدم، فإنّ أصول البحث تعني قواعد البحث.

وعلم أصول البحث يعني دراسة قواعد البحث.

ولما كانت قواعد البحث يطلق عليها المناهج، تكون دراستنا هنا لمناهج البحث.

---

١ ـ انظر المعجم الفلسفي (مجمع): مادة (استقراء).

تأريخ أصول البحث

يرتبط تاريخ المنهج بتاريخ التفكير، ذلك أن البحث يعني التفكير والمنهج يعني الطريقة، وكل تفكير ـ بدائيّاً كان أو غير بدائي، أصيلاً أو غير أصيل ـ لا بد من اعتماده على طريقة تساعده في الوصول إلى النتيجة.

ومن هذا نستطيع أن نقول: إن المنهج كان توأم التفكير في الولادة، فإذن هو قديم قدم التفكير.

وفي ضوئه يأتي التأريخ لنشوء وتطور الفكر البشري تأريخاً لنشوء وتطور المنهج.

وسأعرض هنا لما ألمح إليه علماء المنهج من مراحل تطوريّة مرّ بها الفكر الإنساني أوّلاً، ثمّ أحاول المقارنة ثانياً بينها وبين ما أشار إليه القرآن الكريم وهو يؤرخ للظاهرة الدينيّة، ومنها الفكر الديني، وذلك لما لمسته من مفارقة وقع فيها بعض علماء المنهج المسلمين متأثرين بالجو الثقافي الغربي المعاصر الذي يلغي اعتبار الدين وحياً إلهيّاً ـ كما سنتبين هذا.

يذهب علماء المنهج ـ متأثرين بما انتهى إليه علماء الإنسانيات من نتائج في دراستهم لنشوء وتطور الفكر الإنساني ـ إلى أنّ الفكر البشري مرّ بثلاث مراحل، وفي كل مرحلة منها كان للإنسان منهجه الذي يلتقي وطبيعة المرحلة.

وهذه المراحل هي:

١ ـ مرحلة الأسطورة.

٢ ـ مرحلة الفلسفة.

٣ ـ مرحلة العلم.

مرحلة الأسطورة Myth:

ولكي نتفهم واقع هذه المرحلة لا بدّ من تحديد المراد بالأسطورة، وبيان مدى علاقة الدين بها، ومن ثمّ ننتقل إلى تعرف المنهج الذي كان يعتمده الإنسان الأسطوري في تفكيره.

يعرّف ابن منظور الأساطير بأنّها الأباطيل، وبأنّها أحاديث لا نظام لها[١].

وحديثاً يعرّفها (المعجم الوسيط) بالأباطيل أيضاً وبالأحاديث العجيبة[٢].

وهي من الكلم المعرّب عن (أسطوريا istoreya) السريانيّة، التي هي بدورها مأخوذة من اليونانيّة، وهي فيها (هستريا)، فحوّلها نظام التقارض اللغوي إلى (أسطوريا) في السريانيّة، وحوّل (أسطوريا) إلى (أسطورة) في العربيّة.

وجاء في بيان أسباب نزول الآية الكريمة: ﴿وَإِن يَرَوْا كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا إِنْ هَـٰذَآ إِلَّآ أَسَاطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[٣]، أنّ النضر بن الحارث الذي تعلّم أحاديث ملوك فارس في الحيرة، كان يجلس في موضع مجلس رسول الله ﷺ إذا غادره، ويحكي للناس أحاديث رستم واسفنديار[٤]، وهما من أبطال الفرس الأسطوريين ليشكك الناس في أنّ قصص

---

١ ـ لسان العرب: مادة (سطر).

٢ ـ مادة (سطر).

٣ ـ سورة الانعام: ٢٥.

٤ ـ رستم دستان: من أبطال الفرس، شخصيّة أسطوريّة، قالوا: إنّه عاش نحو ٣٠٠ ق. م، وقام بأعمال عجيبة، تزوج بامرأة تركيّة طورانيّة، وقتل في الحرب، تغنّى الفردوسي في (الشاهنامه) بمغامراته، وزين الفنانون الفرس مخطوطاتهم بمشاهد أخباره... (المنجد في الأعلام: رستم دستان).

واسفنديار: اسم فارسي، ورد في سيرة ابن هشام أن النضر بن الحارث كان إذا جلس رسول

⇦

القرآن وأحاديثه من هذا.

وعلمياً عرّفت الأسطورة بأنّها حكاية تقليديّة تروي أحداثاً خارقة للعادة أو تتحدث عن أعمال الآلهة والأبطال[١].

وتنتقل بوساطة الرواية[٢].

«وبدأ التفسير الحديث للأسطورة في القرن التاسع عشر مع المستشرق والعالم اللغوي البريطاني ماكس مولر Max Müller الذي صنف الأساطير وفقاً للغرض الذي هدفت إليه» و«اعتبرها تحريفات لغوية»[٣].

«ثمّ جاء العالم الأنثروبولوجي والباحث الفولكلوري البريطاني السير جيمس جورج فريزر Frazer فربط الأسطورة في كتابه الشهير: الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين The Golden Bough : study in Magic and Religion بفكرة الخِصْب في الطبيعة»[٤].

«وثمّةَ تفسير يرىٰ أنّ الأسطورة ابتكرت للإبانة عن الحقيقة في لغة مجازيّة ثمّ نسي المجاز وفسرت حرفياً...

⇐الله ﷺ مجلساً فدعا فيه إلى الله تعالى، وتلا فيه القرآن وحذّر فيه قريشاً ما أصاب الأمم الخالية، خلفه في مجلسه إذا قام، فحدثهم عن رستم السنديد وعن اسفنديار وملوك فارس... (وهو) من أبطال الفرس، وأخباره في (الشاهنامه)... (المفصل في الألفاظ الفارسيّة المعرّبة ص ٩).

وفي (الفهرست): «اسماء الكتب التي ألفها الفرس في السير والأسماء الصحيحة التي لملوكهم: كتاب رستم واسفنديار، ترجمه جبلة بن سالم. ص ٤٢٤ ط بيروت.

١ ـ موسوعة المورد ٧/٩٣، مادة Myth.

٢ ـ الموسوعة العربيّة الميسرة ١٤٨ .

٣ ـ موسوعة المورد والموسوعة العربية الميسرة أيضاً.

٤ ـ موسوعة المورد أيضاً .

ولا يسلّم علماء الإنسان القديم الآن بنظريّة واحدة تطبق على كلّ الأساطير، والأصح عندهم التفسير الخاص بأساطير كل أمّة»[١].

ولأنّ الأسطورة حكاية تروىٰ أو تنقل بوساطة الرواية ـ كما رأينا ـ يكون منهجها هو النقل.

وهذا ـ بدوره ـ يكشف لنا عن أن المنهج النقلي أقدم المناهج وأسبقها من ناحية تاريخيّة.

أمّا عن علاقة الدين بالأسطورة فتقول (الموسوعة العربيّة الميسرة ط ٢ ـ ١٩٧٢ م ـ ص ١٤٨): «وبين الأسطورة والدين علاقة، وكثيراً ما تحكي الشعائر أحداث أسطورة»[٢].

وهي تشير بهذا إلى معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء أمثال: عمر نوح، وفوران التنور بطوفانه، وتحوّل نار نمرود مع إبراهيم إلى برد وسلام، وقصة قصر بلقيس، وعصا موسى، وكذلك خلق الكون والخ...

فإن جميع هذه وأمثالها كانت قبل التاريخ المدوّن، ولم نعثر على ما يشير إلى شيء منها من آثار، وإنّما تعرفناها من الكتب الدينيّة والحكايات الأسطوريّة، وهي بهذا تدخل إطار الغيبيات، والعلم الحديث لا يؤمن إلّا بالمشاهد والمحسوس، أو ما يمكن أن يخضع للملاحظة أو التجربة، كما سنتبين هذا في المرحلة الثالثة.

يقول (هيوم Hume) ـ متأثراً بالمنهج التجريبي ـ: «لقد رأينا الساعات وهي

---

١ ـ الموسوعة العربيّة الميسرة أيضاً.

٢ ـ هكذا في المطبوعة وأخال أنّها خطأ مطبعي، صوابه: أحداثاً أسطوريّة.

تصنع في المصانع، ولكننا لم نر الكون وهو يصنع، فكيف نسلم بأن له صانعاً»[١].

«ولذلك رأى أن العناية الإلهيّة وخلود النفس وسائر صفات الله وكل قصّة الخلق كما تؤمن بها المسيحيّة وكل الأخرويات هي ـ في رأيه ـ مجرد خرافات»[٢].

ويقول (جوليان سوريل هكسلي): «تعتبر التطورات العلميّة التي حدثت في القرن الماضي انفجاراً معرفياً Knowledge Explosion في وجه جميع الأساطير الإنسانيّة عن الآلهة والدين كما تفجرت الأفكار القديمة عن المادة ونسفت بمجرد تفجير الذرة»[٣].

ولا أريد أن أطيل حيث سيأتي ـ فيما بعد ـ مزيد بيان لهذا، ووقفة نقد مع هؤلاء وأمثالهم، وإنّما أريد ـ فقط ـ أن أشير هنا إلى أن الدين في جانب كبير من أفكاره يعتمد المنهج النقلي أيضاً.

فإذن أوّل ما وجد من المناهج قريناً للتفكير الإنساني ـ في ضوء هذا ـ هو المنهج النقلي.

غير أننا سنجد ـ فيما بعد ـ أن المناهج الثلاثة: النقلي والعقلي والتجريبي، ولدت في أحضان الدين، إلّا أنّها لم تأخذ شكلها الفني وطابعها العلمي إلّا بعد نضج الفلسفة القديمة حيث يرسم المنهج العقلي طريقه بوضوح، وبعد استقلال العلم عن الفلسفة حيث شقّ المنهج التجريبي مجراه في التفكير البشري بعمق،

---

١ ـ الإسلام يتحدى، ط٦، ص ٢٧.

٢ ـ موسوعة الفلسفة ٢/٦١٨ ط ١، ١٩٨٤ م.

٣ ـ الاسلام يتحدى ط ٦، ص ٢٥ نقلاً عن:

Hindstan Times . Sunday Magazine . Sept 24. 1961.

وبعد تقعيد القواعد وتأصيل الأصول في العلوم الإسلاميّة حيث تأكد وتعمق المنهج النقلي مفهوماً، واستخداماً.

مرحلة الفلسفة Philosophy:

تعني الفلسفة بدراسة المبادىء الأولى للأشياء وحقائقها وعلاقة بعضها ببعض. «وكانت تشمل العلوم جميعاً»[١].

ثم انفصلت عنها العلوم الرياضيّة فسائر العلوم الأخرى، واقتصرت في دراساتها على الموضوعات التالية:

- المعرفة.
- الوجود.
- القيم الثلاث (الحق والخير والجمال).

والعلم الذي اختص بدراسة الحق هو علم المنطق، والذي اختص بدراسة الخير هو علم الأخلاق، وبالجمال هو علم الجمال أو الفن.

وكان علم المنطق يمثل منهج التفكير حيث يعني بدراسة قواعد التعريف وقواعد الإستدلال وقواعد تنظيم العلوم، التي استقلت ـ هذه الأخيرة ـ فيما بعد باسم (مناهج البحث).

فمناهج البحث التي ولدت في أحضان الفلسفة كانت فرعاً من المنطق.

ولأن الفلسفة تقوم على أساس من التفكير العقلي، ويتوصل إلى نظرياتها وآرائها عن طريقه كان منهجها المنطقي عقلياً أيضاً.

---

١ ـ المعجم الوسيط: فلسفة.

فكانت الفكر المرحلي الذي تمخض عن المنهج العقلي.

وأخيراً، استقل علم المنطق عن الدرس الفلسفي، وكذلك استقل علم الأخلاق عنها، وتبعهما في ذلك علم الجمال، فأصبح كل واحد من هؤلاء الثلاثة علماً مستقلاً بذاته.

واختصت الفلسفة بدراسة (المعرفة) و(الوجود).

ثمّ وبعد ذلك انفصلت الدراسات المتأخرة بما يعرف بنظريّة المعرفة.

واقتصرت الفلسفة علىٰ دراسة (ما بعد الطبيعة) أو ما يعرف بـ(الميتافيزيقا Metaphysics).

«وقد بدأ التفكير الفلسفي المنظم أول ما بدأ في بلاد اليونان في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، فظهرت (المدرسةِ الأيونية Ionian school)، وبعدها ظهرت (المدرسة الإيليّة Eleatic school)، ثمّ كان عصر الفلسفة الإغريقيّة الذهبي مع سقراط وأفلاطون وأرسطو.

وبعد أرسطو ظهرت (الرواقيّة Stoicism) و(الإبيقوريّة Epicureanism) فـ(الأفلاطونية المحدثة Neoplatonis).

مرحلة العلم Science :

يراد بالعلم هنا: «المعرفة النظاميّة المنسقة المبنيّة على الملاحظة والإختبار»[1]، وهو ما يعرف بـ(العلم التجريبي) في مقابل العلم بمعناه العام.

وتقتصر عناية العلم التجريبي على دراسة العناصر التي تتألف منها الأشياء

---

١ ـ موسوعة المورد: مادة Science.

وظواهرها على اختلاف أنماطها العلميّة.

وقد مهد له ولإلغاء الإعتماد على المنهج العقلي حلول عصر الفلسفة الحديثة Philosophy modern الذي «يمكن القول: إنها بدأت مع الفلاسفة العقليين الذين جعلوا العقل فرد القول الفصل في الحكم على الأشياء، وأبرز هؤلاء: ديكارت Descartes، وسبينوزا Spinoza، ولايبتز Leibnitz»[١]، حيث جاء بعد هؤلاء الفلاسفة العقليين، الفلاسفة التجريبيون الذين قالوا: إن أصل المعرفة التجربة لا العقل.

وفي طليعة هؤلاء: جون لوك Lock ودايفيد هيوم Hume[٢].

«وفي القرن السادس عشر، ومع غاليلو Galileo على وجه التحديد بدأ عصر العلم التجريبي Experimental Science ومنذ ذلك الحين طبق الإنسان الطرائق العلميّة Scientific method في البحث.

«وتقضي الطريقة العلميّة الحديثة بدراسة الوقائع المشاهدة، ثمّ تفسير هذه الوقائع أو الظواهر بفرضيّة hypothesis تتخذ منطلقاً لمزيد من البحث.

فإذا أيد الإختبار المكثف هذه الفرضيّة على نحو يخلو من جميع الثغرات الهامة أصبحت الفرضيّة نظريّة theory.

حتى إذا قام الدليل القطعي على صحة النظريّة بحيث يتعذر وضع أية نظرية أخرىٰ قادرة على تعليل نفس المعطيات أصبحت (النظريّة) قانوناً Law.

---

١ ـ موسوعة المورد ٨/٢٥.

٢ ـ م. ن.

ولكنها تبقى مع ذلك مجرد تعميم لبيّنة تجريبية، لا تقريراً لحقيقة سرمديّة»[١].

وكان هذا هو النضج الفكري الذي تبلور في جوّه ـ وبوضوح ـ المنهج التجريبي.

الدين Religion :

وبعد هذه الرفقة العلميّة لتاريخ مسيرة التفكير الإنساني الذي تمخض عن المناهج الثلاثة النقلي والعقلي والتجريبي، نكون برفقة العنصر الأساسي المفقود في حلقات هذه الدراسات، والذي حشر بغير حق في مجال الأسطورة، وهو الفكر الديني الإلهي.

إن من الصعوبة بمكان أن يأتي الباحث بتعريفٍ للدين عام يشمل في عمومه جميع أنواعه.

ومرجع هذا هو اختلافها في المنشأ والوجهة.

ومن هنا رأيت أن أقسم الدين إلى أنواعه، ثمّ أعرّف كلّ نوع على حدة.

وبهذا اللون من السير في البحث نستطيع أن ندرك سبب المفارقة التي وقع فيها الباحثون الذين اعتدوا الدين من نوع الأسطورة أو السحر أو ما إليهما.

فمن خلال الواقع الذي عاشه الإنسان ويعيشه على هذا الكوكب، بما خامر ذهنه من اعتقاد، وما ملأ وجدانه من إيمان نقف على الأنواع التالية للدين:

١ ـ الدين الإلهي:

ويتمثل هذا في الشرائع الإلهيّة التي بعث الله تعالى بها الأنبياء كشريعة نوح

---

١ ـ موسوعة المورد: مادة science.

وشريعة إبراهيم وشريعة موسى وشريعة عيسى وشريعة نبينا محمد ﷺ.

ومصدره: الوحي الإلهي.

٢ ـ الدين البدائي:

ويتمثل هذا في معتقدات الشعوب البدائيّة من عبادة المخلوقات كالإنسان والحيوان والكواكب والأوثان وما إليها.

ومصدره: الوهم البشري.

٣ ـ الدين الطبيعي (الربوبية deism):

وتعرّفه موسوعة المورد[١]، بعامة بـ«الإيمان بالله من غير اعتقاد بديانات منزلة».

وبخاصة: مذهب فكري يدعو إلى الإيمان بدين طبيعي مبني على العقل لا على الوحي، ويؤكد على المناقبية أو الأخلاقيّة منكراً تدخّل الله في نواميس الكون.

وقد ظهرت الربوبيّة أوّل ما ظهرت في القرن السابع عشر.

ويعتبر مونتيسكيو Montesquieu وفولتير Voltaire وروسّو Rousseau من أبرز الداعين إليها».

ومصدره: العقل الفردي.

وقد أشار القرآن الكريم إلى الدين البدائي، وإلى مناقضته وموازاته للدين

---

١ ـ ١٦٩/٣ مادة deism.

الإلهي في (سورة الكافرون)، قال تعالى:

﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّها ٱلْكَافِرُونَ * لآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلآ أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَآ أَعْبُدُ * ولآ أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ * ولآ أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَآ أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾.

كما أنّه سماه ديناً.

والخطأ في اعتداد الدين مطلقاً من الأساطير جاء من عدم التفرقة بين الأديان الإلهيّة والأديان البدائيّة للتشابه بين النوعين في ذكر الحوادث الخارقة للعادة أو لنواميس الطبيعة.

ومتى أدركنا الفرق في أن الأسطورة حادثة غير موثقة، أو على أقل تقدير أنّها لم توثق، وأن المعجزة في الدين الإلهي حادثة موثقة، ندرك وجه المفارقة.

وهو أن مجيء المعجزة مشابهة للأسطورة إنما هو من باب المجاراة لمتطلبات الذهنيّة البشريّة المعاصرة لها.

ولنأخذ مثالاً لذلك، عصا موسىعليه السلام حيث جعلت السحرة يؤمنون بأن فعلها ليس من السحر في شيء لأنّهم سحرة يدركون معنى السحر ويدركون الفرق بينه وبين ما سواه من أفعال، كما أنّه ليس من فعل البشر ـ موسى أو غيره ـ، وإنّما هو من فعل قوّة عليا قدرتها فوق قدرة البشر.

فالخبرة التي أفادها السحرة من تجاربهم في القدرة على التمييز بين ما هو سحر وما هو ليس بسحر، وتحكيم العقل قادتهم إلى الإيمان برب موسى والإستجابة لدعوته.

فالإيمان منهم جاء عن إخضاع الحادثة لتقييم الخبرة لها واختبارها في ضوء ما مروا به من التجارب.

وهو معنى التوثيق للمعجزة الذي أشرت إليه.

﴿فَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سُجَّداً قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ * قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَاباً وَأَبْقَىٰ﴾[1].

فقولهم: ﴿قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَاتِ﴾ هو التوثيق للحادثة الذي وصل بها إلى درجة الإيمان اليقيني بها، والإرتفاع بها عن مستوى الأسطورة.

فالباحثون في (المنهج) إنما وقعوا في هذه المفارقة لأنّهم اعتمدوا ما انتهى إليه (علم الاجتماع الديني) ـ وهو يدرس نشأة الدين ـ من أن الدين هو من وضع الشعوب البدائيّة تحت ضغط أوضاع طبيعيّة أو اجتماعيّة معينة، فرضتها الظروف الراهنة آنذاك من غير أن يفرق بين البدائي منه والالهي، فكان الخطأ المشار إليه.

ويكفينا هنا أن نذكر ما سجّله (ألكسيس كاريل) في كتابه (الإنسان ذلك المجهول) من ملاحظة علميّة دقيقة على النتيجة التي أشرت اليها وأمثالها، قال: «يجب أن يفهم بوضوح أن قوانين العلاقات البشريّة مازالت غير معروفة، فإن علوم الاجتماع والإقتصاديات علوم تخمينيّة افتراضيّة»[2].

ولا أعتقد أننا بعد أن نقرأ أمثال هذه الملاحظة يسوغ لنا أن نركن أو نتحاكم في تقييم أو تفسير أو تعليل قضايانا الدينيّة والفكريّة إلى التخمين والإفتراض.

وأخيراً:

إننا نؤمن بأن معتقدات اتباع الأديان البدائيّة هي أساطير غير موثقة، وأباطيل مرفوضة.

أمّا بالنسبة إلى الأديان الإلهيّة فنفترق في إيماننا بها عن أولئكم الباحثين

---

١ ـ سورة طه ٧٠ ـ ٧٣.

٢ ـ الإنسان ذلك المجهول، تعريب شفيق أسعد فريد ط ٣، ص ٤٠.

الغربيين الذين لم يؤمنوا بالدين مطلقاً.

ومن هنا نؤمن بأن عندنا ـ بالإضافة إلى المنهج التجريبي ـ المنهج النقلي والمنهج العقلي لأنّ الدين الإسلامي يؤمن بها جميعاً، كلاً في مجاله ـ كما سيأتي.

وبعد:

فهي إلمامة سريعة لتعريف أصول البحث دلالة وتاريخاً، بغية التمهيد بها لما يأتي من بحوث الكتاب.

مدخل إلى المنهج
(المعرفة)

- □ تعريف المعرفة
- □ مصادر المعرفة
- □ أنواع المعرفة

تعريف المعرفة

رادف بعض أرباب المعاجم العربيّة بين المعرفة والعلم[١].

وفارق بينهما آخرون بأن قالوا:

العلم: هو إدراك الكلي والمركب...

والمعرفة: هي إدراك الكلي والمركب...

والمعرفة تستعمل في التصورات...

والعلم يستعمل في التصديقات...

ولذا يقال: عرفت الله، ولا يقال: علمته[٢].

والمعرفة هي الإدراك المسبوق بنسيان حاصل بعد العلم...

بخلاف العلم...

ولذلك يسمى الحق (تعالى) بالعالم دون العارف[٣].

---

١ ـ أنظر: المعجم الوسيط: مادة (علم).

٢ ـ أنظر: محيط المحيط: مادة (عرف).

٣ ـ م. ن.

وقصر (المعجم الوسيط) المعرفة على ما يدرك بإحدى الحواس، فقد جاء فيه: «وعرف الشيء عِرفاناً وعِرّفاناً ومعرفة: أدركه بحاسة من حواسه، فهو عارف وعريف، وهو وهي عروف، وهو عروفة، والتاء للمبالغة»[١].

وعرّفها البستاني في (محيطه): «إدراك الشيء على ما هو عليه»[٢].

وفي (صحاح اللغة والعلوم): «معرفة (ج) معارف Knowledge : هي ثمرة التقابل والإتصال بين ذات مدرِكة وموضوع مدرَك.

وتتميز من باقي معطيات الشعور من حيث إنّها تقوم في آن واحد على التقابل والإتحاد الوثيق بين هذين الطرفين»[٣].

وحديثاً:

رادفوا بينها وبين الفكر...

كما رادفوا بين العلم والفكر...

وفرقوا بينهما بأن قالوا:

المعرفة: فكر غير منظم.

والعلم: فكر منظم، أو معرفة منظمة.

ونستطيع أن نخلص من هذا كله إلى أنّ المعرفة: هي مطلق الإدراك تصوراً كان أو تصديقاً، منظماً أو غير منظم.

---

١ ـ مادة (عرف).

٢ ـ مادة (عرف).

٣ ـ مادة (عرف).

مصادر المعرفة

دأب دارسو نظريّة المعرفة ـ فلسفيّاً أو علميّاً ـ على حصر مصادرها في مصدرين، هما:

ـ الحس.

ـ والعقل.

كما دأبوا على استعراض الصراع الفكري والجدلي بينهم في أنّ المصدر هو الحس فقط أو هو العقل فقط أو هما معاً.

وكان هذا لأنهم استبعدوا الفكر الديني أو المعرفة الدينيّة من مجال دراساتهم للسبب الذي ذكرته آنفاً.

ولأنّا نؤمن بالدين الإلهي ـ كما تقدم ـ تتربع المصادر لدينا وكالتالي:

١ ـ الوحي.

٢ ـ الإلهام.

٣ ـ العقل.

٤ ـ الحس.

الوحي Revelation:

قال ابن فارس: «الواو والحاء والحرف المعتل: أصل يدل على إلقاء علم في إخفاء إلى غيرك»[1].

---

١ ـ مقاييس اللغة: ٦/٩٣.

وفي (معجم لاروس): «الوحي: كل ما ألقيته إلى غيرك ليعلمه، ثمّ غُلِّب في ما يلقيه اللهُ إلى أنبيائه»[١].

وقال الشيخ المفيد: «وأصل الوحي هو الكلام الخفي، ثمّ قد يطلق على كلّ شيء قصد به إفهام المخاطب على السر له عن غيره، والتخصيص به دون مَن سواه، وإذا أضيف إلى الله تعالى كان فيما يخص به الرسل ـ صلى الله عليهم ـ خاصة دون سواهم على عرف الإسلام وشريعة النّبي ﷺ[٢].

وفي (مفردات الراغب)[٣]: «ويقال للكلمة الإلهيّة التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه وحيٌ».

وذلك أَضْربُ حسبما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[٤]...».

ذكرت الآية الكريمة ثلاثة طرق لتكليم الله تعالى البشر، هي:

١ ـ الإلهام، الذي عبرت عنه بالوحي، وهي لغة القرآن في هذا؛ لأنّ كلمة الوحي تشمله من حيث اللغة لأنّه إلقاء علم إلى الغير في السر والإخفاء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيْهِ﴾[٥].

٢ ـ من وراء حجاب، كما في حديث موسى، قال تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ * إِذْ رَأَىٰ نَاراً فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أو

---

١ ـ مادة (وحى).

٢ ـ تصحيح الاعتقاد ٥٦ .

٣ ـ ص ٥١٥ .

٤ ـ سورة الشورىٰ: ٥١ .

٥ ـ سورة القصص: ٧.

أجِدُ عَلى النّارِ هُدىٰ * فَلمّا أَتاها نُودِيَ يا مُوسىٰ * إنّي أَنا رَبُّكَ فاخْلَع نَعْلَيْكَ إنَّكَ بِالوادِ المُقَدَّسِ طُوى * وَأَنا اخْتَرْتُكَ فاسْتَمِعْ لِما يُوحى * إِنَّني أَنا اللهُ لاٰ إلٰهَ إلّا أَنا فَاعْبُدْني وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْري﴾[١].

٣ ـ إرسال الملك المكلف بوظيفة التبليغ للأنبياء، وهو جبريل أو جبرائيل، وهو أقرب ملائكة الله المقربين لديه، ويعرف بـ(روح القدس)[٢] لطهارته، و (الروح الأمين) لائتمانه على التبليغ إلى الرسل والأنبياء.

وإليه يشير أيضاً قوله تعالى: **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ﴾**[٣].

وعرّفه علميّاً (المعجم الفلسفي ـ مجمع) بما نصه:

«١ ـ فكرة دينيّة وفلسفيّة، معناها: كشف الحقيقة كشفاً مباشراً مجاوزاً للحس ومقصوراً على من اختارته العناية الإلهيّة.

ويتخذ هذا الكشف صوراً شتى نظّمها المتكلمون في مراتب مختلفة كالرؤيا الصادقة، والاتصال بجبريل في صورة رجل عادي.

٢ ـ يذهب فلاسفة الإسلام إلى أن الوحي اتصال النفس الإنسانيّة بالنفوس الفلكيّة اتصالاً روحيّاً فترتسم فيها صور الحوادث وتطلع على عالم الغيب.

وللأنبياء استعداد خاص لهذا الاتصال.

وقد يدركه الولي والعارف في درجات أدنى، وهذا ما يسمى بالإلهام.

٣ ـ فسر محمد عبده الوحي تفسيراً قريباً من هذا، وقرر أنّه عرفان يجده

---

١ ـ سورة طه: ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤.

٢ ـ كلمة (القدس) من المعرب عن العبريّة وتعني: الطهر.

٣ ـ سورة الأنبياء: ٢٥.

الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من عند الله بواسطة أو بغير واسطة»[١].

وأخيراً استقرت كلمة (الوحي) مصطلحاً علمياً شرعياً يراد به:

أ ـ جبرائيل وسيطاً في نقل ما يؤمر بنقله من الله تعالى إلى الأنبياء.

ب ـ ما يتلقاه الأنبياء من عِلم من عالم الغيب، ويتمثل في شريعتنا في القرآن الكريم والسنة النبويّة الشريفة.

فالوحي ـ على هذا ـ مصدر من مصادر المعرفة، وبخاصة فيما يتعلق بالغيبيات وعالم الغيب.

الإلهام Inspiration:

قال الراغب الأصفهاني: «الإلهام: إلقاء الشيء في الرّوع.

ويختص ذلك بما كان من جهة الله تعالى وجهة الملأ الأعلى، قال تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[٢].

والرّوع ـ لغةً ـ: القلب والذهن والعقل.

وفي (المعجم الوسيط)[٣]: «الإلهام: إيقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر، يختص الله به بعض أصفيائه.

والإلهام: ما يلقى في القلب من معان وأفكار».

وعرّفه (صليبا) في (المعجم الفلسفي)[٤] بقوله: «الإلهام: مصدر ألهم، وهو أن

١ ـ مادة: الوحي.
٢ ـ سورة الشمس، ٨.
٣ ـ مادة (ألهم).
٤ ـ ١/١٣٠.

يلقي الله في نفس الإنسان أمراً يبعثه على فعل الشيء أو تركه، وذلك بلا اكتساب أو فكر، ولا استفاضة، وهو وارد غيبي».

وعدّه بعضهم ـ كما رأينا فيما سبقه ـ من أنواع الوحي.

وعُدَّ في رأي آخرين رافداً معرفيّاً مستقلاً.

وكيف ما كان الأمر، فالإلهام مصدر آخر من مصادر المعرفة كالوحي.

العقل Reason:

قال ابن فارس: «العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل عُظمُهُ على حُبسه في الشيء أو ما يقارب الحبسة. من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل.

قال الخليل: العقل: نقيض الجهل، يقال: عَقَل يعقل عقلاً، إذا عَرَف ما كان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله، وجمعه عقول.

ورجل عاقل، وقوم عقلاء وعاقلون، ورجل عَقُول إذا كان حسن الفهم وافر العقل، وما له معقول أي عقل»[١].

وقال الدكتور صَليبا: «العقل ـ في اللغة ـ: هو الحَجْر والنهي، وقد سمي بذلك تشبيهاً بعقل الناقة، لأنّه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل، كما يمنع العقال الناقة من الشرود»[٢].

هذا من حيث اللغة.

وعلمياً للعقل أكثر من معنى نستطيع أن نوجزها مدرجة تحت العناوين التالية:

---

١ ـ مقاييس اللغة: ٤/٦٩.

٢ ـ المعجم الفلسفي: ٢/٨٤.

١ ـ العقل الشرعي:

وهو ما يميّز به بين الحق والباطل، والصواب من الخطأ، والنافع من الضار.

وسميته شرعياً لأنّه هو الذي يعتبر شرطاً في التكليف والخطابات الشرعيّة، وترتب الأحكام القانونيّة عليه في التشريعات الوضعيّة.

وهو الذي ورد ذكره في الحديث، ففي الصحيح عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثمّ قال له: أقبل فأَقبل، ثمّ قال له: أدبر فأَدبر، ثمّ قال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ منك، ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، أما إنّي إيّاك آمر، وإيّاك أنهىٰ، وإيّاك أعاقب، وإيّاك أثيب»[١].

٢ ـ العقل الفلسفي:

وأعني به المباديء العقليّة (الفلسفيّة) التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً، وهي: مبدأ العليّة، ومبدأ استحالة التناقض، واستحالة الدور، واستحالة التسلسل.

وسميّته فلسفيّاً لأنّه هو الذي يقول ببداهة وضرورة هذه المبادىء، وهي مما يدرس ويؤكد عليه في الفلسفة، وعليه يقوم المنهج العقلي الذي يتخذ من الدرس الفلسفي مجالاً له.

٣ ـ العقل الإجتماعي:

وأريد منه المبادىء العقليّة التي تطابقت واتفقت عليها آراء النّاس العقلاء جميعاً في مختلف مجتمعاتهم وشتى أزمانهم وأماكنهم، كقبح الظلم، وحسن العدل،

---

١ ـ صحيح الكافي: ١/١ .

ووجوب مالا يتم الواجب إلّا به، واقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، وهو ما يعرف في لغة أصول الفقه بسيرة العقلاء.

وتعريفه يعرب عن وجه تسميته بالإجتماعي.

٤ ـ العقل الخلقي:

نسبة إلى الأخلاق، حيث تقسمه الفلسفة الأخلاقيّة إلى قسمين: نظري وعملي.

أ ـ العقل النظري:

وهو الذي يتجه إلى ما ينبغي أن يعلم، فينصب على الإدراك والمعرفة.

ب ـ العقل العملي:

وهو الذي يتجه إلى ما ينبغي أن يعمل، فينصب على الأخلاق والسلوك.

وفي الفلسفة الحديثة «يحدد برونشفيك Brunschvigg في (كتابات فلسفيّة ج ٢، ص ٨٤ وما يليها، باريس سنة ١٩٥٤) ثلاث وظائف للعقل، هي:

أ ـ التجريد والتصنيف.

ب ـ التفسير.

ج ـ التنظيم»[١].

ويذهب (كَنت Kant) في كتابه (نقد العقل المحض ط ١، ص ٢٩٨، ط ٢، ص ٣٥٥) إلى أن «كل معرفتنا تبدأ من الحواس، ومن ثم تنتقل إلى الذهن، وتنتهي في العقل.

---

١ ـ موسوعة الفلسفة: ٢/٧١.

وليس فينا ما هو أسمىٰ من العقل لمعالجة مادة العيان وردها إلى الوحدة العليا للفكر»[١].

وهي نظريّة الفلاسفة الإسلاميين بصورة عامّة، والتي أطلق عليها استاذنا الشهيد الصدر عنوان (نظريّة الإنتزاع) في كتابه (فلسفتنا)[٢] وأعطى عنها بقوله: «وتتلخص هذه النظريّة في تقسيم التصورات الذهنيّة إلى قسمين:

أ ـ تصورات أوليّة.

ب ـ تصورات ثانوية.

فالتصورات الأوليّة هي الأساس التصوري للذهن البشري، وتتولد هذه التصورات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة، فنحن نتصور الحرارة لأنّنا أدركناها باللمس، ونتصور اللون لأننا أدركناه بالبصر، ونتصور الحلاوة لأننا أدركناها بالذوق، ونتصور الرائحة لأننا أدركناها بالشم. وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسنا، فإن الإحساس بكل واحد منها هو السبب في تصوره ووجود فكرة عنه في الذهن البشري.

وتتشكل من هذه المعاني القاعدة الأوليّة للتصوّر وينشىء الذهن ـ بناء على هذه القاعدة ـ التصورات الثانويّة، فيبدأ بذلك دور الإبتكار والإنشاء، وهو الذي تصطلح عليه هذه النظريّة بلفظ (الإنتزاع) فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأوليّة.

وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحس، وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدمها الحس إلى الذهن والفكر.

---

١ ـ موسوعة الفلسفة: ٢/٧٤.

٢ ـ انظر: ص ٦١ ـ ٦٢ من ط ١٣ لسنة ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م.

وهذه النظريّة تتسق مع البرهان والتجربة، ويمكنها أن تفسر جميع المفردات التصوريّة تفسيراً متماسكاً.

فعلى ضوء هذه النظريّة نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلّة والمعلول، والجوهر والعرض، والوجود، في الذهن البشري.

إنها كلها مفاهيم انتزاعيّة يبتكرها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة.

فنحن نحس ـ مثلاً ـ بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مائة، وقد يتكرر إحساسنا بهاتين الظاهرتين ـ ظاهرتي الغليان والحرارة ـ آلاف المرات ولا نحس بعليّة الحرارة للغليان مطلقاً، وإنّما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم العليّة من الظاهرتين اللتين يقدمهما الحس إلى مجال التصور»[١].

هذه النظريّة ـ في واقعها ـ جاءت لتبيان مدى علاقة العقل بالحس، وأن الأمر ليس كما يذهب إليه الحسيون من الفلاسفة القدامى والتجريبيون من الفلاسفة الحديثين من أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة البشريّة، وإنما هناك الأفكار الفطريّة والبسيطة التي يولد العقل مزوداً بها، وهناك الأفكار الغيبيّة التي تأتي عن طريق الوحي أو الإلهام.

وتفسير ما يعنيه (كَنْت) وتعنيه النظريّة الإنتزاعيّة فسلجياً: هو أن الحواس تقوم بوظيفة نقل المعلومات إلى الذهن، ويقوم الذهن بوظيفة جمعها وتخزينها، ثمّ يأتي دور العقل فيقوم بوظيفة التجريد والتصنيف والتحليل والتنظيم والتقعيد.

ومن جميع ما تقدم ندرك انتظام العقل في سلسلة مصادر المعرفة ومدى أهميّته في مصافّها.

---

١ ـ م. ن.

الحس Sense:

لم يك الإدراك بإحدى الحواس من المعاني التي أدرجها المعجم العربي القديم في قائمة الحس.

ففي (لسان العرب)[١]: «حسّ الشيء يحس حَساً وحِساً وحسيساً، وأحس به وأحسه: شعر به.

ويقال: حسستُ الشيء إذا علمته وعرفته».

وهو أقرب المعاني التي ذكرها ابن منظور إلى معنى الحسن العلمي الذي نريد أن نتحدث عنه هنا.

ولعل أوّل ما أشير إليه عربياً هو فيما جاء في مثل الحديث الذي ذكره ابن الأثير في (النهاية)[٢]، وما قام به من تعريف للإحساس، قال: (إنه قال لرجل: متى أحسست أُمّ مِلْدَم) أي متى وجدت مس الحمى.

والإحساس: العلم بالحواس.

وهي (يعني الحواس): مشاعر الإنسان كالعين والأذن والأنف واللسان واليد».

ولأن المعنى دخل المعجم العربي في العصر العباسي، كما رأينا الإلماح إليه من قبل ابن الأثير المتوفي سنة (٦٠٦ هـ) عده (المعجم الوسيط) من المولد، قال: «الحس: الإدراك بإحدىٰ الحواس الخمس (مو) أي مولد».

وقد ركز الفلاسفة على الحواس الخمس كمصادر للمعرفة، وتوسع علماء وظائف الأعضاء (الفسيولوجيون) باستقصاء جميع أعضاء الحس وبيان دورها في تحصيل المعرفة، فقسموا «الحواس الخمس إلى مجموعتين:

---

١ ـ مادة (حسس).

٢ ـ ١/٢٨٤ تحقيق الزاوي والطناحي.

أ ـ المجموعة الأولى: وتتألف من حاستي اللمس والذوق، وتقوم بدور نقل الإنطباعات البيئيّة أو الإحساسات المختلفة عن طريق الإحتكاك المباشر بالأشياء الماديّة المحيطة بالإنسان.

ب ـ المجموعة الثانية: وتتألف من حاسة البصر وحاسة السمع وحاسة الشم، وتقوم بدور نقل انطباعات الأشياء الماديّة دون أن تحتك احتكاكاً مباشراً بتلك الأشياء الماديّة، بل عن طريق الأشعة الضوئيّة الصادرة عن الأشياء المرئيّة بالنسبة لحاسة البصر، وعن طريق الأمواج الصوتيّة المنبعثة من الأشياء المسموعة الصوت بالنسبة لحاسة السمع، وعن طريق الروائح المنبعثة من الأشياء ذات الرائحة بالنسبة لحاسة الشم»[١].

وقالوا: «بالإضافة إلى أعضاء الحس الخمسة التي تعرف بالحواس الظاهرة ـ والتي مرّ ذكرها ـ (هناك) حواس أخرىٰ كثيرة (تشاركها في تحصيل المعرفة) وتعرف بالحواس الباطنة، ومنها:

ـ عضو الإحساس بالإتزان الموجود في الأذن الداخليّة الذي عن طريقه يشعر الشخص بتوازن جسمه أو انحرافه أثناء الوقوف أو الحركة أو ركوب الدراجة، ويشعر أيضاً بتوازن رأسه مع أعضاء جسمه الأخرى، وكذلك من ناحية مواقع أعضاء جسمه بالنسبة لبعضها.

ـ أعضاء الحس الداخليّة كالقلب والمعدة والرئتين التي تجعل مخ الإنسان يشعر بالجوع والعطش وألم المعدة مثلاً ومايجري مجراها.

وقد ثبت ـ أيضاً ـ في الوقت الحاضر أن في سطح الجلد خلايا عصبيّة حسيّة

---

١ ـ الفكر: طبيعته وتطوره. د. نوري جعفر ظ ١، ص ٢٠٤ بتصرف.

أخرىٰ بالإضافة إلى الخلايا الحسيّة الجلديّة المختصة بالإحساس باللمس: فهناك الخلايا الحسيّة الجلديّة المتخصصة بالإحساس بالحرارة، وهي منتشرة في جميع أرجاء الجسم علىٰ هيئة بقع لا ترىٰ بالعين المجردة يتجاوز مجموعها (٣٠,٠٠٠) بقعة.

وتوجد على سطح الجلد كذلك خلايا حسيّة متخصصة بالشعور بالألم، وأخرىٰ بالشعور بالضغط، وجميعها تنتشر في مختلف مناطق الجسم على هيئة مجاميع تختلف كثافتها باختلاف تلك المناطق.

كما ثبت أيضاً أن حاسة الذوق مؤلفة بدورها من أربع مجموعات من الخلايا الحسيّة الذوقيّة المنتشرة على سطح اللسان يختص بعضها بالإحساس بالحلاوة، وبعض آخر بالمرارة، وثالث بالحموضة، ورابع بالملوحة، فطرف اللسان مثلاً أكثر تخصصاً بالإحساس بالحلاوة، وحافته بالحموضة، وقاعدته بالمرارة»[١].

والحس ـ كما رأينا ـ ذو دور مهم في تحصيل المعرفة.

أنواع المعرفة

بعد أن تبينا تعريف المعرفة وتعرفنا مصادرها ننتقل ـ هنا ـ إلى استعراض أنواعها الرئيسيّة التي تتحدث عن الكون والإنسان والحياة، لنتعرف مجالاتها العامّة، ومن ثمّ مناهجها العامّة، وهي:

١ ـ الدين.

٢ ـ الفلسفة.

---

١ ـ م. س ٢٠٣.

٣ ـ العلم.

٤ ـ الفن.

الدين:

وأريدُ به ـ هنا ـ الدين الإلهي المتمثل الآن في الشريعة الخاتمة (الإسلام).

وحقيقته منتزعة من واقعه، وهي أنّه: عقيدة إلهيّة يقوم على أساسها نظام كامل وشامل لجميع شؤون الحياة.

والدين بهذا التعريف يأتي أوسع مجالاً من الفلسفة والعلم، ومعارفه ـ وهي ما يعرف بالعلوم الشرعيّة أو العلوم الإسلاميّة ـ تعرب عن هذا وتؤكده، ففيه:

١ ـ ما يدخل في مجال العلم من الإشارة أو العرض لبعض النظريات والقوانين العلميّة التي يمكن أن تبحث في ضوء المنهج التجريبي فتخضع للملاحظة أو التجربة، أمثال:

أ ـ حركة الفلك:

المشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[1].

حيث تفند هذه الآي الشريفة، النظريّة الفلكيّة القديمة القائلة بأنّ الفلك جرم شفاف ثبتت فيه الكواكب تثبيتاً فلا حركة لها ولا فيها، وإنّما الحركة للفلك التي هي فيه فقط.

---

١ ـ سورة يس، ٣٨ و ٣٩ و ٤٠.

وتفيد أن لكل كوكب ـ مما ذكر ـ حركة في نفسه وحركة في مداره الفلكي.

وهذا مما يدخل في مجال الملاحظة.

ب ـ دور الرياح في توزيع سقوط المطر:

المشار إليه في قوله تعالى: **﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُۥ فِي ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ يَشَآءُ وَيَجْعَلُهُۥ كِسَفًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَـٰلِهِۦ فَإِذَآ أَصَابَ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾**[١].

فقد ثبت ـ علمياً ـ أن من العوامل التي تسيطر على توزيع سقوط المطر: مقدار الرياح المحمّلة بالرطوبة[٢].

ج ـ نزول الحديد:

المشار إليه في الآية الكريمة: **﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾**[٣].

فقد ثبت ـ علمياً ـ أنّ الجرم meteotite وهو شهاب أو نيزك يبلغ سطح الأرض من غير أن يتبدد تبدداً كاملاً، أنّه يتكون «من حديد حيناً ومن حجارة حيناً ومن مزيج من الحديد والحجارة في بعض الأحيان»[٤].

فهذه وأمثالها كثير في القرآن الكريم والحديث الشريف مما يدخل في مجال

---

١ ـ سورة الروم، ٤٨.

٢ ـ انظر: الموسوعة العربية الميسرة ١٧١٢.

٣ ـ سورة الحديد، ٢٥.

٤ ـ موسوعة المورد: ٢١/٧.

البحث العلمي وتفاد نتائجه من الملاحظة الإستقرائية.

٢ ـ ما يدخل في مجال الفلسفة من الإلماح أو الإستعراض لبعض النظريّات أو القوانين العقليّة الفلسفيّة مما يمكن دخوله مجال البحث الفلسفي وفق المنهج العقلي، أمثال:

أ ـ الإستدلال بمبدأ العليّة:

كما ورد في القرآن الكريم في قصّة إبراهيم عليه السلام، قال تعالى:

﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَباً قَالَ هَـٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَـٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ * فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـٰذَا رَبِّي هَـٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَـٰقَوْمِ إِنِّى بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَآ أَنَا مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1].

حيث تفيد الآي الشريفة هذه أن النّبي إبراهيم عليه السلام استدل من الأفول ـ باعتباره أثراً حادثاً ـ على أنّ لهذه الكواكب مؤثراً محدِثاً، وهو الله تعالى.

وكما ورد في (نهج البلاغة) ـ الخطبة ١٨٥ ـ من قول الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام: «الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ولا تحويه المشاهد ولا تراه النواظر ولا تحجبه السواتر، الدال على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده».

---

١ ـ سورة الأنعام، ٧٥ ـ ٧٩.

ب ـ الاستدلال بدليل التمانع:

كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[٢].

وهذا وأمثاله مما ورد في القرآن الكريم أو الحديث الشريف أو المأثور عن أئمّة وعلماء المسلمين مما يندرج في قائمة الإستدلال الفلسفي الذي يسير في تطبيقاته على ضوء المنهج العقلي.

٣ ـ ما هو من الغيبيات:

وهو كثير في القرآن والحديث والمنقول التاريخي، أمثال:

أ ـ الإيمان بوجود الجن.

ب ـ الإيمان بوجود الملائكة.

ج ـ الإيمان بيوم القيامة.

د ـ الإيمان بالجنّة.

هـ ـ الإيمان بالنار.

و ـ الإيمان بالإسراء والمعراج.

ز ـ الإيمان بعمر نوح وطوفانه.

ح ـ الإيمان بانفلاق اليم لموسى.

ط ـ الإيمان بخلق آدم من تراب.

ي ـ الإيمان بولادة عيسى من غير أب.

---

١ ـ سورة الأنبياء، ٢٢.

٢ ـ سورة المؤمنون، ٩١.

و أمثال هذه مما لا مسرح للعقل فيها لأنّه لا يستطيع أن يثبت ـ هنا ـ أكثر من إمكانها وجواز وقوعها.

كما أنّه لا مجال للملاحظة والتجربة فيها ـ كما هو واضح.

فلا محيص لإثباتها إذن من الرجوع إلى المنقولات والنصوص الدينيّة في ضوء معطيات المنهج النقلي.

وهذا الغيب أو الغيبيات مما انفرد به الدين.

وفي ضوء جميع ما تقدم تدخل أفكار الدين جميع مجالات البحث، فبعض في مجال الغيب، وهو مما استقل به، وبعض في مجال ما وراء الطبيعة، وبعض في مجال الطبيعة والإنسان.

ومن البيّن أن اختلاف المجال أو الموضوع يتطلب اختلاف المنهج الذي يتبع في دراسته وبحثه.

و من هنا نقول:

- يرجع في دراسة الأفكار الغيبيّة إلى المنهج النقلي.
- وفي دراسة الأفكار الميتافيزيقيّة إلى المنهج العقلي.
- وفي دراسة الأفكار التي ترتبط بالطبيعة والإنسان تكويناً ومجتمعاً إلى المنهج التجريبي.
- وفي دراسة التشريعات الدينيّة ـ لأنّ مصدرها النصوص النقليّة ـ يرجع إلى المنهج النقلي.

وهكذا ...

الفلسفة:

ولأن مجال الفلسفة انحصر الآن في دراسة ما يعرف بـ (ما بعد الطبيعة

Metaphysica)، وهو مما لا يمكن اخضاعه للملاحظة أو التجربة، لا بد من الإلتزام في بحث أفكاره بالمنهج العقلي.

ولكن، قد يقال: إن الفلسفة الحديثة بعد الإنتفاضة العلميّة التي أحدثها رينيه ديكارت حيث «بدأ بتحطيم كل اتصاليّة بالفلسفة القديمة وعفى على كل ما فعل قبله في هذا العلم وشرع بإعادة تحديده بتمامه منذ البداية وكأن أحداً ما تفلسف قبله قط» ـ كما يقول شلينگ[١]، و «وضع المبدأ الشهير: لا يجوز للإنسان أن يصدق سوى الأشياء التي يقرها العقل، وتؤكدها التجربة»[٢].

ومهد به لهيمنة المنهج التجريبي على أبحاث الفلسفة وانهزام المنهج العقلي أمامه، كيف نُلزم بالتزام المنهج العقلاني في الدرس الفلسفي؟!

نقول في الجواب عن هذا: إننا إذا أدركنا أن الثورة الثقافيّة في أوروبا التي أتت على الموروث الفلسفي فبددته، وربما حطمت الكثير منه إن لم نقل كله، لم تمس شيئاً منه مما هو موجود لدينا في مدونات الدراسات الإسلاميّة.

ذلك أن الفلسفة الإسلاميّة، وكذلك التراث الفلسفي الإغريقي الموجود عندنا، ومثلهما علم الكلام، لا تزال جميعها عقلانيّة الفكر وعقلانيّة المنهج، وتدرس وتبحث على هذا الأساس.

فمن هنا ليس لنا الآن ونحن نريد دراسة الفكر الفلسفي الإسلامي أو الإغريقي إلّا اتباع المنهج العقلي.

وقد نضيف إليه ـ وبخاصة في علم الكلام ـ المنهج النقلي أيضاً.

---

١ ـ انظر: معجم الفلاسفة ٢٧٥.

٢ ـ م. ن.

العلم:

وأعني بالعلم ـ هنا ـ ما يعرف بـ (العلوم الطبيعيّة) كالفيزياء والكيمياء والجيولوجيا والفلك والخ، و (العلوم الإنسانيّة) كالتربية وعلم الإجتماع وعلم النفس وعلم الإقتصاد وعلم الإدارة والخ.

ولأن مجالها الطبيعة والإنسان بدراسة ما فيهما من ظواهر، وهي مما يدخل في إطار الملاحظة أو التجربة يأتي استخدام المنهج التجريبي فيها أمراً طبيعيّاً.

الفن ART:

و مجاله التعبير عما يحدث في النفس، ولذا عرّفه (المعجم الفلسفي) بأنّه «تعبير خارجي عمّا يحدث في النفس من بواعث وتأثرات بواسطة الخطوط أو الألوان أو الحركات أو الأصوات أو الألفاظ، ويشمل الفنون المختلفة كالنحت والتصوير»[1].

ولأن مجاله التعبير عمّا يحدث في نفس الإنسان فهو بالعلوم الإنسانيّة ألصق، وإليها أقرب، فيأتي ـ لهذا ـ منهجه المنهج التجريبي.

ملحوظة:

وبعد هذا المرور السريع في التعريف لمجالات المعرفة وما يلتقي وطبيعتها من منهج لا بد من الإشارة إلى التالي:

١ ـ أن المناهج المذكورة هي المناهج العامّة، وعنها تنبثق المناهج الخاصّة ـ كما سيأتي هذا.

---

١ ـ المعجم الفلسفي «مجمع» مادة: الفن.

٢ ـ إن هذه المناهج العامّة قد تتداخل فيشترك أكثر من منهج في دراسة مسألةٍ ما إذا كانت المسألة ذات جوانب متعددة ومختلفة.

ولنأخذ مثالاً لهذا ـ بغية الإيضاح ـ فكرة وجود عوالم أخرىٰ غير عالمنا هذا.

فالبحث الفلسفي في ضوء المنهج العقلي يُسلمنا إلى النتيجة القائلة بإمكان وجود عوالم أخرى غير عالمنا هذا، لأنّ القول بالفكرة لا يلزم منه الوقوع في غائلة الدور أو التسلسل أو التناقض.

والبحث الديني يوصلنا إلى وقوع أو تحقق وجود عوالم أخرىٰ غير عالمنا هذا، لما ورد في حديث جابر الجعفي عن الإمام محمد الباقرعليه السلام: «لعلك ترىٰ أن الله إنما خلق هذا العالم الواحد، وترىٰ أن الله لم يخلق بشراً غيركم، بلى ـ والله لقد خلق الله ألفَ ألفِ عالم، وألفَ ألفِ آدم، أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين»[١].

والبحث العلمي يدلنا على حقيقة تلك العوالم، أو يكشف لنا على الأقل عن جانب من حقيقة تلكم العوالم، فقد عثرت الكشوف العلميّة الحديثة على «هياكل بشريّة مشابهة لهيكل هذا الإنسان الحالي، كانت تعيش على الأرض قبل ملايين السنين»[٢].

٣ ـ إن أكثر الدراسات المعاصرة لموضوع مناهج البحث أكدث على المنهج التجريبي متجاهلة أو ناسية المنهج العقلي والمنهج النقلي وهما عماد دراستنا للفكر الإسلامي، متأثرة عن قصد أو غير قصد بالدراسات الغربية في الموضوع.

٤ ـ كان هذا الحديث عن المعرفة مدخلاً للحديث عن المنهج: تعريفه وأقسامه.

---

١ ـ التوحيد، الصدوق ٢٧٧.

٢ ـ عقيدتنا، عبدالله نعمة ٥٨.

المنهج

- تعريف المنهج
- أقسام المنهج

تعريف المنهج

المنهج Method

يقال: مَنهج ـ بفتح الميم، ومِنهج ـ بكسرها.

ويقال أيضاً: منهاج ـ بكسر الميم، والألف بعد الهاء.

وهو في اللغة العربية: الطريق الواضح.

وأضاف إليه المعجم اللغوي العربي الحديث معنى آخر هو: (الخطة المرسومة)[1].

ولعله أفاد هذا من التعريف العلمي له أو من الترجمة العربية لكلمة Method الإنجليزية بسبب اشتهارها في الحوار العلمي العربي، وهي تعني: الطريقة، والمنهج، والنظام.

وعرّف المنهج علمياً بأكثر من تعريف، منها:

١ ـ ما جاء في معجم (الصحاح في اللغة والعلوم)[2]: «المنهج: هو خطوات

---

١ ـ انظر: المعجم الوسيط: مادة (نهج).

٢ ـ مادة (نهج).

منظمة يتخذها الباحث لمعالجة مسألة أو أكثر و يتتبعها للوصول إلى نتيجة».

٢ ـ وفي (المعجم الفلسفي ـ مجمع ـ) و(معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب)[١]: «وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة».

٣ ـ وعرّفه عناية في كتابه (مناهج البحث)[٢]: «المنهج طائفة من القواعد العامة المصوغة من أجل الوصول إلى الحقيقة في العلم».

وعرّفه عبدالرحمن بدوي في كتابه (مناهج البحث العلمي)[٣] بالتعريفين التاليين:

٤ ـ البرنامج الذي يحدد لنا السبيل للوصول إلى الحقيقة.

٥ ـ الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم.

٦ ـ وفي كتاب (البحث العلمي) للدكتور محمد زيان عمر[٤]: «و قد حد العلماء المنهج بأنه فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة إمّا من أجل الكشف عن حقيقة مجهولة لدينا، أو من أجل البرهنة على حقيقة لا يعرفها الآخرون».

٧ ـ وعرّفه النشار في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام)[٥] بـ «طريق البحث عن الحقيقة في أي علم من العلوم أو في أي نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية».

٨ ـ وأشهر تعريف للمنهج هو التعريف القائل: بأنه «الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل

---

١ ـ مادة (منهج).

٢ ـ ص ٧٦ .

٣ ـ ص ٦ ، ط ٣ ، في ١٩٧٧ .

٤ ـ ص ٤٨ .

٥ ـ ١/٣٦.

وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»[١].

و نخلص من هذه التعريفات إلى أن:

٩ ـ المنهج: مجموعة من القواعد العامة يعتمدها الباحث في تنظيم ما لديه من أفكار أو معلومات من أجل أن توصله إلى النتيجة المطلوبة.

و باختصار:

المنهج: طريقة البحث.

اقسام المنهج

يقسم المنهج تقسيماً أولياً إلى قسمين، هما:

أ ـ المنهج التلقائي:

و يراد به ما يزاوله عامة الناس في تفكيرهم وأعمالهم من دون أن يكون هناك التفات منهم إليه، أو خطة واضحة ثابتة في أذهانهم له، وإنما يأتيهم عفواً ووفق ما يمليه الظرف.

و قد أشار إلى هذا مناطقة بورت رويال بقولهم: «إن عقلاً سليماً يستطيع أن يصل إلى الحقيقة في نطاق البحث الذي يقوم به، بدون أن يعرف قواعد الإستدلال»[٢].

---

١ ـ مناهج البحث العلمي ص ٥.

٢ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/٣٥ نقلاً عن:

Logiqué dé Port Royal Introbucton

ب ـ المنهج التأملي

و هو ما نسميه ونصطلح عليه بالمنهج ـ وهو موضوع دراستنا هذه ـ وسمي بالتأملي لأنه جاء نتيجة التأمل الفكري الذي أدى إلى وضع قواعده وأصوله.

و هو ينقسم إلى قسمين رئيسين، هما:

أ ـ المناهج العامة:

و تعرف بالمناهج المنطقية أيضاً.

ب ـ المناهج الخاصة:

و تسمى المناهج الفنية أيضاً.

المناهج العامة

تعريفها:

المناهج العامة: هي تلكم القواعد المنهجية العامة التي يرجع إليها عند البحث في أي حقل من حقول نوع عام من أنواع المعرفة التي تقدم تعريفها فيما سبق.

تقسيمها:

تنقسم المناهج العامة إلى الأقسام التالية:

١ ـ المنهج النقلي.

٢ ـ المنهج العقلي.

٣ ـ المنهج التجريبي.

٤ ـ المنهج الوجداني.

المنهج النقلي:

المنهج النقلي: هو طريقة دراسة النصوص المنقولة.

و يقوم على العناصر العامة التالية:

١ ـ توثيق إسناد النص إلى قائله:

بمعنى التأكد من صحة صدور النص من قائله.

و يتأتى هذا بالرجوع إلى المنهج الخاص في المجال المعرفي الخاص به، كعلم الرجال في دراسة أسانيد أحاديث الأحكام الفقية، وتاريخ الرواة العاربة والحاضرة في دراسة اللغة والأدب.

٢ ـ التحقق من سلامة النص:

بمعنى التأكد من أن النص لم يدخله التحريف أو التصحيف أو الزيادة أو النقص أو ما إلى هذه، أي أنه سليم من هذه وكما قاله قائله.

٣ ـ فهم مدلول النص.

و يتأتى هذا بالرجوع إلى الوسائل والأدوات العلمية المقرر استخدامها لذلك، و تعرف في ضوء المنهج الخاص بحقله المعرفي كعلم أصول الفقه بالنسبة إلى معرفة مداليل النصوص الفقيهة من آيات وروايات.

و مجال استخدام هذا المنهج: كل معرفة مصدرها النقل.

المنهج العقلي:

المنهج العقلي: هو طريقه دراسة الأفكار والمبادىء العقلية.

و يقوم على قواعد علم المنطق الأرسطي، فيلتزم الحدود والرسوم في التعريف، والقياس والإستقراء والتمثيل في الإستدلال.

و قد عدّل فيه المناطقة المسلمون، فالتزموا في التعريف ما سموه بـ(شرح الإسم)، وابتعدوا عن وجوب الأخذ بالحد والرسم، وعللوا هذا بعدم وجود فصول لحقائق الأشياء يمكن الوصول إليها ومعرفتها، وعليه يكتفى بـ(الخاصة) وهي تعني ما يطلق عليه في البحوث العلمية التجريبية بـ(الظاهرة).

كما أضافوا إلى مادة الإستقرار في كثير من مؤلفات المنطق الحديثة، الطرق الخمس التي وضعها (جون استيوارت مل)، والتي تسمى (طرق الإستقراء) و(قوانين الإستقراء)، وموضوعات أخرىٰ رأوا من اللازم اضافتها[١].

أما خطوات البحث، والتي يسميها هذا المنطق بـ(حركة العقل بين المعلوم والمجهول)، وقد يطلقون عليها اسم (النظر) واسم (الفكر)، فيلخصها أستاذنا الشيخ المظفر في كتابه (المنطق)[٢] بقوله: «إن النظر ـ أو الفكر ـ المقصود منه: إجراء عملية عقلية في المعلومات الحاضرة لأجل الوصول إلى المطلوب.

و المطلوب: هو العلم بالمجهول الغائب.

و بتعبير آخر أدق: إن الفكر هو: حركة العقل بين المعلوم والمجهول.

و تحليل ذلك: أن الإنسان إذا واجه بعقله المشكل (المجهول) وعرف أنه من أي أنواع المجهولات هو، فزع عقله إلى المعلومات الحاضرة عنده، المناسبة لنوع المشكل، وعندئذ يبحث فيها، ويتردد بينها، بتوجيه النظر اليها، ويسعى إلى تنظيمها في الذهن، حتى يؤلف المعلومات التي تصلح لحل المشكل، فإذا استطاع ذلك ووجد ما يؤلفه لتحصيل غرضه، تحرك عقله حينئذ منها إلى المطلوب، أعني معرفة المجهول وحل المشكل.

---

١ ـ يرجع إلى: مذكرة المنطق: المقدمة ـ مبحث التبويب، لمعرفة شيء من هذا.
٢ ـ ط ٢ جـ ١ ص ١٧.

فتمر على العقل ـ إذن ـ بهذا التحليل خمسة أدوار:

١ ـ مواجهة المشكل (المجهول).

٢ ـ معرفة نوع المشكل، فقد يواجه المشكل ولا يعرف نوعه.

٣ ـ حركة العقل من المشكل إلى المعلومات المخزونة عنده.

٤ ـ حركة العقل ـ ثانياً ـ بين المعلومات للفحص فيها، وتأليف ما يناسب المشكل ويصلح لحله.

٥ ـ حركة العقل ـ ثالثاً ـ من المعلوم الذي استطاع تأليفه مما عنده إلى المطلوب.

و منذ أن ترجم هذا المنطق من اليونانية إلى العربية عن طريق السريانية والفارسية، كان ولايزال هو المنهج المعتمد في الدراسات الإسلامية، وبخاصة الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام وأصول الفقه.

و مد رواقه أيضاً على الدراسات اللغوية العربية فاعتمد إلى حد بعيد في علم النحو وعلوم البلاغة.

و هو المنهج المتبع والمعتمد حالياً في الدرس الفلسفي والدرس الكلامي والدرس الأصولي في الحوزات العلمية (مراكز الدراسات الدينية) عند الشيعة الإمامية.

و كذلك في الحوزات العلمية السنيّة في مثل أفغانستان وباكستان والهند واليمن ومصر ودول المغرب العربي.

المنهج التجريبي:

المنهج التجريبي: هو طريقة دراسة الظواهر العلمية في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

و يعتبر المنهج التجريبي، المنهج العلمي الحديث، وأهم ما تمخضت عنه النهضة العلمية الحديثة في أوروبا من معطيات فكرية.

و كانت نشأة هذا المنهج العلمية قد تمت في القرن السابع عشر على يد (فرانسيس بيكون Francis Bacon) بتأليفه كتابه المعروف بـ (الأورگانون الجديد Novel organum) الذي «بدأ العمل فيه منذ سنة ١٦٠٨، ثم عدَّل فيه ١٢ مرة، ونشره نشرة نهائية في سنة ١٦٢٠ م»[١].

«و كان هذا الكتاب نقطة التحول في تاريخ أوروبا العلمي، وسيطر «بسببه» المنهج الإستقرائي سيطرة كاملة على مناهج العلماء في العلوم الطبيعية... ثم طبق ـ مع تعليلات خاصة ـ في العلوم الإنسانية»[٢].

و قد ركز وأكد بيكون على «ضرورة تخليص العلم من شوائبه الدينية (كذا)، وضرورة إخضاعه بكلياته وجزئياته للملاحظة العلمية.

وبمعنى آخر: يجب أن يقوم العلم على أساس وضعي بعيد كل البعد عن كل تأثير ديني أو ميتافيزيقي»[٣].

ثم رست قواعد هذا المنهج رسواً وثيقاً ومكيناً في القرن التاسع عشر عندما أصدر (جون استيوارت John Stuart Mill) كتابه (مذهب المنطق A system of logic).

و تمّ ـ من بعد ـ بسببه فصل العلم عن الفلسفة والدين، وقصر اعتماده على المنهج التجريبي فقط.

---

١ ـ موسوعة الفلسفة ١/٣٩٤.

٢ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/٣٧.

٣ ـ أصول البحث العلمي ومناهجه ص ٥٨ عن محمد طلعت عيسى: البحث الاجتماعي مبادئُه ومناهجه، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٣ ص ٢٧ـ٢٨.

و يقوم هذا المنهج على الإستقراء عن طريق الملاحظة والتجربة.

و مجاله: المعرفة التي مصدرها الحس.

أما خطواته فهي كالتالي:

١ ـ تحديد المشكلة موضوع البحث.

٢ ـ صياغة الفرضية، وهي مقولة مؤقتة عن صلة بين حادثتين أو أكثر، أو متحولين أو أكثر.

٣ ـ إجراء الملاحظة أو التجربة.

٤ ـ النتيجة.

و قوانين الإستقراء التي وضعها جون استيوارت مل لضبط عمليات البحث التجريبي لتؤدي إلى نتائج سليمة ومعرفة علمية صحيحة، هي ـ كما جاءت في موسوعة الفلسفة ٢/ ٤٧٠ ـ ٤٧١ ط، ١ ١٩٨٤ م) ـ:

١ ـ منهج الاتفاق method of agreement.

و مفاده: أن ننظر في مجموع الأحوال المولّدة لظاهرةٍ ما نريد دراسة أسبابها.

فإذا وجدنا أن هناك عاملاً واحداً يظل موجوداً باستمرار على الرغم من تغير بقية العناصر أو المقومات، فيجب أن نعد هذا الشيء الثابت الواحد هو علّة حدوث هذه الظاهرة.

و يضرب لهذا مثالاً: (ظاهرة الندى)، فإن هذه الظاهرة تحدث أولاً حينما ينفخ الإنسان بفيه على جسم متبرد مثل لوح من الزجاج في يوم بارد.

و نجد هذه الظاهرة أيضاً على السطوح الخارجية لزجاجات تستخرج من بئر.

كما نجدها ثالثاً حين نأتي بإناء فيه ماء بارد ونضعه في مكان دافيء.

ففي كل هذه الأحوال نجد أنه على الرغم من اختلاف العناصر التي تتركب منها الظاهرة، من نفخ على جسم بارد، أو سطح قارورة بها ماء يستخرج من بئر، أو سطح زجاجة مملوءة ثلجاً أدخلت في مكان دافىء، فإن ثـمت عـاملاً واحـداً موجوداً باستمرار هو اختلاف درجة الحرارة بين الجسم وبين الوسط الخارجي أو الشيء المماس.

فنستنتج من هذا أن السبب في حدوث ظاهرة الندى هو الإختلاف في درجة الحرارة بين الجسم والوسط المماس له.

٢ـ منهج الإفتراق Method of difference:

و لكي نتأكد من صحة الإستنتاج وفقاً للمنهج السابق ـ منهج الإتفاق ـ لا بد أن نأتي بمنهج مضاد في الصورة، لكنه مؤيد في ا لنتيجة، فنجري ما يسمى بالبرهان العكسي.

هذا المنهج يسمى منهج الإفتراق.

و يقول: إذا اتفقت مجموعتان من الأحداث من جميع الوجوه إلّا وجهاً واحداً، فتغيّرت النتيجة من مجر د اختلال هذا الوجه الواحد، فإن ثمت صلة عليّة بين هذا الوجه وبين الظاهرة الناتجة.

و نسوق مثالاً لذلك، تجربة أجراها (پاستير) لمعرفة سبب الإختمار، فقد أخذ پاستير قنينتين ووضعهما في برميل واحد في درجة حرارة واحدة، وكان في كلتا القنينتين نفس السائل، وأغلق فوهة إحداهما، بينما ترك فوهة الأخرى مفتوحة، فتبين له بعد مدة من الزمن أن السائل في القنينة المـفتوحة تـغيّر وحـدث فـيه اختمار، بينما نفس السائل في القنينة المغلقة الفـوهة لم يـتغيّر ولم يـحدث فـيه اختمار.

فاستنتج من هذا أن كون فوهة إحدى القنينتين قد تركت مفتوحة، بينما بقيت الأخرى محكمة الإغلاق هو السبب في حدوث الإختمار.

و معنى هذا أن الهواء هو السبب في حدوث الإختمار، وذلك لأنه يحتوى على جراثيم دخلت السائل فأحدثت هذا الإختمار.

٣ـ منهج التغيرات المساوقة Method of concomitant variations:

و يمكن أن يسمى أيضاً باسم (منهج المتغيرات المتضايفة) أو (التغيرات المساوقة النسبية).

يقول هذا المنهج: إننا لو أتينا بسلسلتين من الظواهر فيها مقدمات ونتائج، وكان التغير في المقدمات في كلتا السلسلتين من الظواهر ينتج تغيراً في النتائج في كلتا السلسلتين كذلك، وبنسبة معينة، فلابد أن تكون ثمة صلة علّيّة بين المقدمات وبين النتائج.

مثال ذلك: ما فعله پاستير أيضاً حين أتى بعشرين زجاجة مملوءة بسائل في درجة الغليان، فوجد في الريف أن ثماني زجاجات فقط هي التي تغيرت لما أن فتح أفواهها.

و في المرتفعات الدنيا تبين له أن خمساً منها تغيرت بعد فتحها.

و في أعلى قمة جبل لم يتغير منها غير زجاجة واحدة.

و لما أتى بالزجاجات العشرين إلى غرفة مقفلة أثير غبارها وفتح فوهاتها تغيرت الزجاجات العشرون كلها.

فاستنتج من هذا أن تغير الجو قد أحدث تغيراً في حدوث الإختمار إذ الجراثيم أكثر في غرفة أثير غبارها، وأقل من ذلك في الريف، وأقل من هذا في سفح جبل، و أقل جداً في قمة جبل عالٍ.

٤ـ المنهج المشترك (للإتفاق والإفتراق)

The joint Method of agreement and difference

و يصوغه (مل) هكذا: «إذا كان شاهدان أو أكثر من الشواهد التي تتجلى فيها الظاهرة تشترك في ظرف واحد، بينما شاهدان أو أكثر من الشواهد التي لا تتجلى فيها الظاهرة ليس فيها شيء مشترك غير الخلو من هذا الظرف، فإن هذا الظرف الذي فيه وحدة تختلف مجموعتا الشواهد هو المعلول أو العلة أو جزء لا غنى عنه من الظاهرة».

٥ ـ منهج البواقي Method of residues:

و هو منهج للتكهن بالعلة استنتاجاً من فحص موقف يحتوي على ظاهرة واحدة بقي علينا أن نفسرها.

و هذا المنهج يتضمن تطبيقاً لمبدأ الإفتراق ابتداء من المعلول لنكتشف العلة.

فمثلاً: إذا كان معلوماً أن المعلول A يفسره X وأن X لها مفعول كامل في A، فإنه إذا حدثت A مصحوبة بـ B فإنه ينتج عن مبدأ الإفتراق أن شيئاً آخر غير X هو علة B.

و من الأمثلة المشهورة على هذا المنهج، التجربة التي قام بها الفيزيائي الفرنسي الشهير (أرجو Arago) حين جاء بإبرة ممغنطة وعلقها في خيط من الحرير، وحرّك الإبرة، فإنه وجد أنها تصل إلى حالة السكون على نحو أسرع لو وضعنا تحتها لوحة من النحاس، مما لو لم نضع مثل هذه اللوحة.

فتساءل: ربما كانت ظاهرة زيادة الإسراع إلى السكون راجعة إلى مقاومة الهواء، أو طبيعة مادة الخيط، لكن تأثير هذين العاملين: الهواء ونوع الخيط، كان معروفاً بالدّقة مع عدم وجود لوحة النحاس، فالعنصر الباقي وهو لوحة النحاس

هو ـ إذن ـ العلة في زيادة الإسراع إلى السكون».

و نستخلص من هذا:

١ ـ أن استيوارت مل اعتمد في وضع قوانينه الخمسة المذكورة على (مبدأ العليّة) و(مبدأ الإطراد في الحوادث).

٢ـ يريد بمنهج الإتفاق: التلازم في الوجود بين العلة والمعلول، بمعنى أنه إذا وجدت العلة وجد المعلول.

٣ـ يريد بمنهج الإفتراق: التلازم في العدم بين العلة والمعلول، بمعنى أنه إذا عُدمت عُدم المعلول.

و بتعبير آخر: إذا لم توجد العلة لم يوجد المعلول.

٤ـ يريد بالمنهج المشترك: أن العلة إذا وجدت وجد المعلول، وإذا عُدمت عدم المعلول.

٥ـ يريد بمنهج التغيرات المتساوقة: أن أي تغير يحدث في العلة لا بد أن يحدث في المعلول.

٦ـ يريد بمنهج البواقي: أن علة الشيء لا تكون علة ـ في الوقت نفسه ـ علة لشيء آخر مختلف عنه.

و لمزيد الإطلاع في تعرف معنى هذه الطرق الخمس أو القوانين الخمسة أكثر، يرجع إلى الكتب التالية:

ـ خلاصة المنطق.

ـ مذكرة المنطق.

ـ المعجم الفلسفي، للدكتور جميل صليبا.

المنهج الوجداني:

المنهج الوجداني: هو طريقة الوصول إلى معارف التصوف والأفكار العرفانية.

و الواجدان ـ هنا ـ يوازي الحصول، ذلك أن الحصول على المعرفة يعني إعمال الفكر والروية، بينما الوجدان يعني وجود المعرفة من غير إعمال لفكر أو روية.

و هو نوع من الإلهام معتضدا بالنصوص المنقولة في إطار ما تؤّول به على اعتبار أن دلالتها من نوع الإشارة لا من نوع العبارة.

و يعتمد فيه على الرياضة الروحية بغية أن تسمو النفس فترتفع إلى مستوى الأهلية والإستعداد الكافي لأن تلهم ما تهدف إليه.

قال الغزالي: «والقلب مثل الحوض، والعلم مثل الماء، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والإعتبار والمشاهدات حتى يمتلىء علماً.

ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره، ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله»[١].

و يستخدم هذا المنهج في علم العرفان وعلم التصوف.

مناهج عامة أخرى

و هي:

١ـ المنهج التكاملي.

٢ـ المنهج المقارن.

---

١ ـ المعجم الفلسفي (صليبا) ٢/٥٨٩ ـ ٥٩٠ نقلاً عن: احياء علوم الدين ٣/١٩.

٣ـ المنهج الجدلي.

المنهج التكاملي:

المنهج التكاملي: هو استخدام اكثر من منهج في البحث بحيث تتكامل ما بينها في وضع وتطبيق مستلزمات البحث.

و يقسم المنهج التكاملي إلى قسمين، هما:

١ـ المنهج التكاملي العام.

٢ـ المنهج التكاملي الخاص.

و يفرق بينهما في:

ـ أن المنهج التكاملي العام هو الذي يستخدم في علم من العلوم.

ـ والمنهج التكاملي الخاص هوالذي يستخدم في بحث مسألة أو قضية من علمٍ ما.

و أسوق هنا بعض الأمثلة للمنهج التكاملي العام مرجئاً التفصيل وذكر أمثلة المنهج التكاملي الخاص إلى مواضعها من الكتاب، وهي:

ـ في علم الكلام الذي يعتمد فيه ـ عادة ـ على المنهج العقلي، قد تعتمد بعض المدارس الكلامية أو الباحثين الكلاميين المنهج التكاملي المؤلف من المنهج العقلي والمنهج النقلي.

و من تطبيقات هذا، ما صنعته في كتابي (خلاصة علم الكلام).

ـ في علمي التصوف والعرفان حيث يعتمد فيه على منهج تكاملي مؤلف من المنهج الوجداني والمنهج النقلي.

ـ في الفقه السني عدا الظاهري، فإنّه يقوم أيضاً على منهج تكاملي مؤلف من

المنهج النقلي والمنهج العقلي.

ـ في علم النحو العربي القديم، فقد استند علماؤه في بحثهم مسائله على منهج تكاملي مؤلف من المنهج النقلي والمنهج العقلي.

ـ ومثل علم النحو العربي علوم البلاغة العربية وغيرها.

المنهج المقارن:

يعرّفه (المعجم الفلسفي ـ مجمع) بـ «مقابلة الأحداث والآراء بعضها ببعض لكشف ما بينها من وجوه شبه أو علاقة.

و المقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية، يقول ابن خلدون: «إن الباحث يحتاج إلى العلم باختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق والخلاف، ويعلل المتفق منها والمختلف ـ المقدمة ـ»[١].

و يعرفه معجم (الصحاح في اللغة والعلوم): «المنهج المقارن: منهج يسلك سبيل المقارنة بين صور مختلفة من الأحداث والظواهر»[٢].

و هو مأخوذ مما أضافه المعجم العربي الحديث لمعاني الكلمة، ففي (المعجم الوسيط): «قارن الشيء بالشيء وازنه به (محدثه)، وبين الشيئين أو الأشياء وازن بينها»[٣].

---

١ ـ انظر: مادة (منهج).
٢ ـ مادة (نهج).
٣ ـ مادة: (قرن).

فالمقارنة ـ إذن ـ تعني الموازنة بين الأشياء.

و المنهج المقارن: الطريقة التي يتبعها الباحث في الموازنة بين الأشياء.

المنهج الجدلي:

نسبة إلى الجدل، وهو ـ في اللغة ـ: مقابلة الحجة بالحجة.

و منه المجادلة، ومعناها: المناظرة والمخاصمة[١].

و يمكننا أن نعرّفه بالطريقة المستخدمة في المناقشات العلمية أو لمعرفة الصراعات الطبيعية والإجتماعية.

و ينقسم هذا المنهج إلى قسمين:

١ـ المنهج الجدلي القديم.

٢ـ المنهج الجدلي الحديث.

(المنهج الجدلي القديم):

هو الذي يعرف في المنطق اليوناني بـ(صناعة الجدل) وبـ(آداب المناظرة) كما عنونت به بعض الكتب العربية التي صنفت فيه.

و يعرفه الجرجاني بقوله: «الجدل: وهو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات.

و الغرض منه: إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان»[٢].

---

١ ـ لسان العرب: مادة (جدل).

٢ ـ التعريفات ٧٨.

و يتقوم بالعناصر التالية:

١ ـ تتألف شخوصه من طرفي الحوار والنقاش، وهما:

أ ـ الطرف المجيب: وهو الذي يقف موقف المدافع والمحامي عن أفكاره وآرائه أثناء الهجوم عليه من الطرف الثاني.

ب ـ الطرف السائل: وهو الذي يقف موقف المهاجم والناقذ لأفكار وآراء الطرف الأول.

٢ ـ تتألف مادته العلمية التي تُعتمد في المناقشة والمحاورة من:

أ ـ القضايا المشهورات: وهي التي اشتهرت بين الناس واشتهر التصديق بها عند العقلاء.

و تستخدم هنا كمباديء مشتركة بالنسبة للسائل والمجيب.

ب ـ القضايا المسلمات: وهي التي قام التسالم بين الطرفين على صدقها.

و يختص استخدامها هنا بالسائل.

٣ ـ تتألف أدوات الجدل ـ وهي الأوصاف التي ينبغي أن تتوافر في المجيب ـ من التالي:

أ ـ معرفته واستحضاره لمختلف القضايا المشهورات التي تتطلبها المجادلة.

ب ـ تمييزه بين معاني الألفاظ المشتركة والمنقولة والمشككة والمتواطئة والمتباينة والمترادفة، وما إليها من أحوال الألفاظ المذكورة في علم المنطق.

جـ ـ تمييزه بين المتشابهات بما يرفع الإشتباه بينها.

د ـ القدرة على معرفة الفروق بين الأشياء المختلفة.

٤ ـ تتألف التعليمات للسائل بما ينبغى أن يتحلى به من أوصاف من التالي:

أ ـ أن يكون على علم بالموضع أو المواضع التي منها يستخرج المقدمة

المشهورة اللازمة له.

و الموضع ـ هنا ـ مصطلح منطقي يراد به: الأصل أو القاعدة الكلية التي تتفرع منها قضايا مشهورة.

ب ـ أن يهييء في نفسه الطريقة التي يتوسل بها لتسليم المجيب بالمقدمة.

جـ ـ أن لا يصرح بهدفه من إثارة النقاش إلّا بعد اعتراف وتسليم المجيب بما يريد والتأكد من عدم بقاء أي مجال عنده للإنكار.

هذه اهم العناصر الرئيسية للجدل، نقلتها باختصار وتصرف من كتاب (المنطق)ـ ج ٣: صناعة الجدل ـ لأستاذنا الشيخ المظفر.

و لمن يريد المزيد والتفصيل يرجع إليه أو إلى الكتب الأخرى المؤلفة في الجدل أو المناظرة.

(المنهج الجدلى الحديث):

و يعرف بـ(المنطق الديالكتيكي نسبة إلى (dialectic) الكلمة الإنجليزية التي تعني الجدل الذي هو المناقشة بطريقة الحوار[1].

و ذلك لأن المادية الجدلية dialectical materialism ـ في المذهب الماركسي ـ «تذهب إلى القول بأن الأشياء كلها تنطوي على جوانب أو مظاهر متناقضة، وبأن التوترات والصراعات هي القوة الدافعة التي تحدث التغير»[2].

و هو ـ كما هو معلوم ـ منطق الفلسفة الماركسية.

---

١ ـ انظر: المورد: مادة dialectic .

٢ ـ موسوعة المورد ٣/١٨٧.

يقول الدكتور صفوت حامد مبارك في كتابه (الفكر الماركسي)[١]:

«و الماركسيون يرون أن هذا المنهج يختلف عن مناهج العلوم المختلفة إذ ييسر الطريق إلى فهم كل الميادين: الطبيعة والمجتمع والفكر، خلافاً لمناهج العلوم المفردة التي لا تعين إلّا على فهم مجال واحد من مجالات العلم والعمل».

و يقول أيضاً: «و الماركسيون يرون أن منهجهم هذا هو المنهج العلمي الوحيد إذ أنه يستند إلى أحدث إنجازات العلم والخبرة الإنسانية، فهو يرى أن العالم في حركة دائمة وفي تجدد مستمر، وليس هناك شيء مطلق، كل ما في الكون يتطور باستمرار، ويتجه في حركته من أدنى إلى أعلى.

و حركة الكون وتطوره الدائمان نابعان من التناقضات الكامنة في جميع أجزائه، هذه التناقضات التي تؤدي إلى صراع بين الجديد والقديم، صراع ينتهي بالإنتصار الحتمي للجديد».

«فالديالكتيك هو ـ إذن في نظر ماركس ـ: علم القوانين العامة للحركة سواء في العالم الخارجي أم الفكر البشري»[٢].

و يعرّف لينين الديالكتيك بقوله: «الديالكتيك بمعناه الدقيق: هو دراسة التناقض في صميم جوهر الأشياء»[٣].

و يوضحه ستالين بقوله: «إن نقطة الإبتداء في الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقية هي وجهة النظر القائمة على أن كل أشياء الطبيعية وحوادثها تحوي تناقضات داخلية، لأن لها جميعاً جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً، ماضياً وحاضراً، وفيها جميعاً

---

١ ـ ط ١، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠ م، ص ٢٣.
٢ ـ فلسفتنا ط ١٣، ص ٢٠٧، نقلاً عن ماركس ـ انجلز والماركسية ص ٢٤.
٣ ـ فلسفتنا ٢٢٠، نقلاً عن: حول التناقض ص ٤.

عناصر تضمحل أو تتطور، فنضال هذه المتضادات هو المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية»[١].

و لمعرفة تفاصيل هذا المنهج يرجع إلى الكتب الماركسية المؤلفة فيه.

المناهج الخاصة

تعريفها:

المنهج الخاص: مجموعة من القواعد وضعت لتستخدم في حقل خاص من حقول المعرفة، أو علم خاص من العلوم.

أنواعها:

وتتنوع هذه المناهج متعددة بعدد الحقول المعرفية وأنواع العلوم.

وسأستعرض منها ـ هنا ـ المنهجين التاليين:

١ـ منهج أصول الفقه الإمامي.

٢ـ منهج الفقه الإمامي.

لأن الفقه وأصوله، المادتان اللتان تركز عليهما الدراسة في هذه الكلية (كلية الشريعة في الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية)، ليأتي الكتاب وفق البرنامج الدراسي المقرر لأصول البحث.

---

١ ـ م . ن نقلاً عن: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ص ١٢.

منهج

علم أصول الفقه

منهج علم أصول الفقه

يعتبر علم أصول الفقه من أهم العلوم الشرعية التي وضعها العلماء المسلمون دون أن يتأثروا بتجارب مماثلة سابقة، ودون أن يحذوا حذو محاولات متقدمة.

و من هنا كان علم أصول الفقه علماً إسلامياً خالصاً.

و كان عامل وضعه هو حاجة المسلمين إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية (أو الفرعية) من أدلتها عن طريق وسيلة الإجتهاد.

و قد حاولت جهدي أن أطلع على منهج خاص به مدوّن فيما لديّ من مراجع في الدراسات الأصولية، وما لديّ من مؤلفات في المناهج وطرق البحث، فلم أوفق لذلك.

فرأيتني ـ والحالة هذه ـ لا طريق أمامي للوصول إلى وضع منهج للبحث الأصولي إلّا محاولة استخلاصه من عموميات الدرس الأصولي في ضوء الخطوط العامة للمناهج الخاصة التي تكفلت بعرضها ودراستها مدونات علم المناهج.

و تمهيداً للوصول إلى هذا لا بد من وضع هيكل عام أو تصور شامل لواقع

البحث الأصولي في هدفه ومادته وخطواته وما اعتمده في تجاربه العلمية على أيدي الباحثين فيه من مناهج عامة.

الهيكل العام لعلم أصول الفقه

و الهيكل العام لعلم أصول الفقه المستخلص من واقع التجارب العلمية فيما كتب فيه، هو كالتالي:

١ـ الهدف من البحث في أصول الفقه:

هو استخلاص القواعد الأصولية من مصادرها النقلية أو العقلية بغية الإستفادة منها في مجال الإجتهاد الفقهي.

٢ـ مادة البحث الأصولي:

و تتمثل في مصادر التشريع الإسلامى (أو أدلة الأحكام الفقهية).

٣ـ خطوات البحث الأصولي:

و تتلخص في التالي:

أ ـ تعيين المصدر (الدليل)

ب ـ تعريف المصدر (الدليل).

جـ ـ إقامة البرهان على حجية المصدر (الدليل) لإثبات شرعيته.

د ـ تحديد مدى حجية المصدر (الدليل).

هـ ـ استخلاص القاعدة الأصولية من المصدر (الدليل).

و ـ بيان دلالة القاعدة.

ز ـ بيان كيفية تطبيق القاعدة لإستفادة الحكم الفقهي.

٤ـ المنهج العام للبحث الأصولي:

سنتبين من خلال التطبيق الآتي أن البحث الأصولي يسير وفق المناهج العامة التالية:

أ ـ المنهج النقلي في جملة من مسائله.

ب ـ المنهج العقلي في جملة أخرى من مسائله.

جـ ـ المنهج التكاملي (من النقلي والعقلي) في جملة ثالثة من مسائله.

و سأحاول ـ هنا ـ توضيح العناصر المذكورة من خلال التطبيق على بعض القواعد الأصولية.

و لتكن القواعد التالية:

ـ قاعدة الظهور.

ـ قاعدة تعارض الخبرين.

ـ قاعدة الإستصحاب.

قاعدة الظهور

سوف نتحدث عن قاعدة الظهور ضمن النقاط التالية:

١ ـ الهدف من دراسة ظاهرة الظهور.

٢ ـ الموضوع الذي تبحث فيه هذه الظاهرة أصولياً.

٣ ـ تعريف الظهور.

٤ ـ مدى دلالة الظهور.

٥ ـ الدليل على حجية الظهور.

٦ ـ انموذج تطبيقي.

١ ـ يهدف الباحث الأصولي من دراسة ظاهرة الظهور إلى استخلاص قاعدة عامة تطبق على ظواهر الكتاب والسنة فقهياً لإستنباط الحكم الشرعي في ضوئها.

و إذا أردنا أن نستخدم لغة هذا العلم نقول: إن الغاية من إثبات حجية الظهور، هي: تنقيح كبرى تصدق على صغرياتها من ظواهر الألفاظ، وسيتضح هذا أكثر في عرضنا للأنموذج التطبيقي.

و إليه يشير استاذنا الشهيد الصدر بقوله: «معنى حجية الظهور اتخاذه أساساً لتفسير الدليل اللفظي على ضوئه».[١]

و تسمى ـ كما رأينا ـ قاعدة الظهور، وحجية الظهور.

و تعرف أيضاً بـ(أصالة الظهور)؛ «لأنها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي»[٢].

٢ ـ ومحلها من موضوعات علم أصول الفقه هو موضوع دلالة ظواهر الكتاب الكريم وموضوع دلالة ظواهر السنة الشريفة.

يقول استاذنا الشيخ المظفر: «إن البحث عن حجية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة، أعني أن الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب والسنة، بل إنّما نحتاج إلى إثبات حجيتها نعرض الأخذ بالكتاب والسنّة، فهي من متممات حجيتهما، إذ من الواضح أنه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون

---

١ ـ المعالم الجديدة، ١٤١.

٢ ـ م. س ١٤٢.

ظواهرهما حجة»[١].

٣ـ لكي نتعرّف معنى الظهور لا بد لنا من تعرّف مدى دلالة اللفظ على معناه، وهذا يقتضينا أن نقسم الدلالة ـ هنا ـ إلى الأقسام الثلاثة التالية:

أ ـ الدلالة العلمية (القطعية).

ب ـ الدلالة الظنية.

جـ ـ الدلالة الإحتمالية.

ذلك أن اللفظ بحسب دلالته لغوياً أو اجتماعياً على معناه ينقسم إلى قسمين:

أ ـ ما يدل على معنى واحد فقط.

و اصطلح عليه الأصوليون بأن سموه بـ(النص).

و عرّف (المعجم الوسيط)[٢] النص بـ«ما لا يحتمل إلّا معنى واحداً، أو لا يحتمل التأويل».

و من الطبيعي أن دلالة مثل هذا اللفظ هي دلالة علمية قطعية.

و لأنها تفيد القطع، والقطع حجيته ذاتية ـ كما يعبّر الأصوليون ـ لا نحتاج إلى إقامة الدليل على حجيتها.

ب ـ ما يدل على أكثر من معنى.

و يقسم باعتبار تنوع المعنى المدلول عليه إلى قسمين:

١ ـ فقد يكون المعنى المدلول عليه واضحاً بيّناً لا يحتاج في حمل اللفظ عليه إلى تأويل.

و سماه الأصوليون بـ(الظاهر)، لأنه المعنى الواضح البيّن من إطلاق اللفظ.

---

١ ـ أصول الفقه ٢/١٣٧.

٢ ـ مادة (نصص).

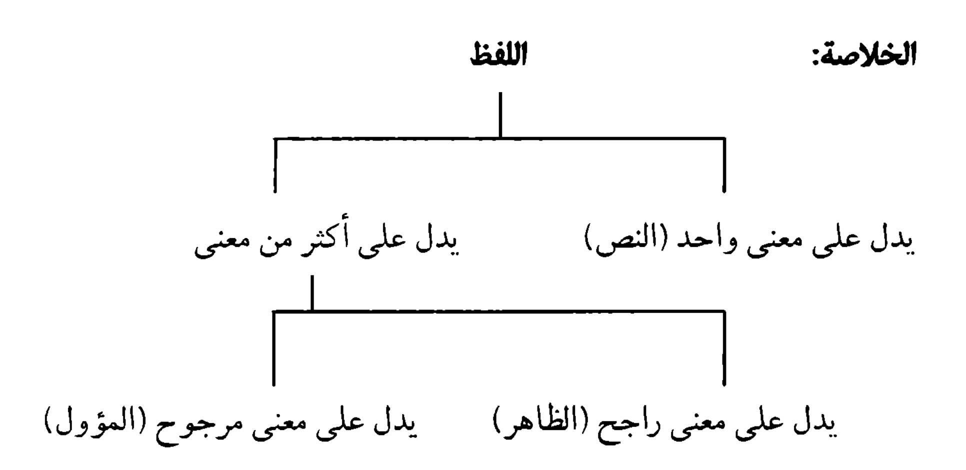
و لكن، لأن اللفظ كما يدل عليه يدل على معنى آخر محتمل ارادته من قبل المتكلم تكون دلالته ظنية، لأنها الراجحة بالنسبة إلى الدلالة على المعنى الآخر المحتمل.

٢ ـ وقد يكون المعنى المدلول عليه غير واضح ولا بيّن، وإنما يحتاج في صرف اللفظ إليه إلى مؤنة تأويل.

و سمي في بعض الكتب الأصولية بـ (المؤول) لإفتقاره في فهمه من إطلاق اللفظ إلى التأويل.

و لأن صرف اللفظ في الدلالة عليه يفتقر إلى التأويل يكون مرجوحاً بالنسبة إلى المعنى الظاهر الراجح، فتكون دلالته ـ على هذا ـ احتمالية.

الخلاصة:



و نخلص من هذا إلى أن الظهور: يعنى دلالة اللفظ على المعنى الراجح من المعاني المشمولة بدلالته.

٤ ـ وعرفنا من تقسيمنا الدلالة إلى الأقسام الثلاثة المذكورة في أعلاه، ومن

تعريفنا لمعنى الظهور أن دلالة ما يعرف بـ(الظاهر) دلالة ظنية لأن معناه المعنى الراجح، والرجحان يعنى الظن ـ كما هو معلوم ـ.

٥ ـ أما الدليل لإثبات حجية الظهور واعتباره شرعاً، فيتلخص بالتالي:

أ ـ أن الأخذ بالظهور اللفظي من الظواهر الإجتماعية العامة التي دأبت جميع المجتمعات البشرية على الإعتماد عليها في ترتيب كافة الآثار الإجتماعية والقانونية وغيرها.

ب ـ لم يثبت أن الشرع الإسلامي حظر الأخذ بها والإعتماد عليها، بل الثابت أنه سار على ما سارت عليه المجتمعات البشرية من الأخذ بها والإعتماد عليها.

و قد علم هذا بالوجدان.

و هذا يعني أن الظهور كما هو حجة عند الناس أقاموا عليه سيرتهم المعروفة بـ(سيرة العقلاء)، هو حجة في الشرع الإسلامي أيضاً.

فالدليل على حجية الظهور ـ باختصار ـ هو سيرة العقلاء وبناؤهم، أو ما أطلقت عليه (العقل الإجتماعي).

٦ ـ ولنأخذ المثال التالي كنموذج تطبيقي:

أ ـ أن (أقيموا) في قوله تعالى: (أقيموا الصلاة)[١] أمر مجرد من القرينة الصارفة له عن الدلالة على الوجوب، فهو ظاهر في الوجوب.

ب ـ ولأن (أقيموا) ظاهر في الوجوب نطبق عليه قاعدة الظهور، لتأتي النتيجة هي وجوب الصلاة، أخذاً بظاهر هذه الآية الكريمة واعتماداً عليه.

و متى أردنا أن نصوغ هذا صياغة علمية في هدي تعليمات الشكل الأول من

---

١ ـ سورة البقرة: ٤٣.

القياس المنطقي الذي يعتمد تطبيق الكبرى على صغرياتها للوصول إلى النتيجة المطلوبة، نقول:

الصغرى الكبرى النتيجة

(أقيموا) ظاهر قرآني + وكل ظاهر قرآني حجة = فأقيموا حجة.

٧ـ والنتيجة التي ننتهي إليها من هذا البحث: إن ظاهرة الظهور الإجتماعية دليل شرعي يستند إليه في استفادة الحكم الفقهي من ظواهر القرآن الكريم والسنة الشريفة.

قاعدة تعارض الخبرين

سنختصر الحديث عن هذه القاعدة في النقطتين التاليتين:

ـ بيان معنى التعارض.

ـ حل التعارض شرعاً.

١ـ يعني الأصوليون بالتعارض ـ هنا ـ التكاذب بمعنى أن كلاً من الخبرين إذا توفر على جميع شروط ومقومات الحجية يبطل الخبر الآخر، ويكذبه.

٢ـ واستدلوا لحل هذا التعارض بما ورد في (مقبولة عمر بن حنظلة)[1] من قوله: «قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا

١ ـ المقبولة: هي الرواية التي يتلقاها العلماء بالقبول من حيث السند، ويعملون بمضمونها. وعمر بن حنظلة: هو عمر بن حنظلة العجلي البكري الكوفي، قال فيه الشهيد الثاني: «لم ينص الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل، لكن أمره عندى سهل، لأنى حققت توثيقه في محل آخر» ص ٤٤ من الدراية. وقال ابنه الشيخ حسن العاملي: قال ـ يعنى الشهيد ـ في بعض فوائده: الأقوىٰ عندي أنه ثقة لقول الصادق‌عليه‌السلام في حديث الوقت: إذا لا يكذب علينا» ص ١٠٣ من اتقان المقال ـ انظر: مبادىء أصول الفقه ص ٦٩ ط ٣.

الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما، اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث، وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكما، المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتبع، وأمر بيّن غيُّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله ورسوله. قال رسول الله ﷺ: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

قلت: فإن كان الخبران عنكما[١] مشهورين قد رواهما الثقاة عنكم؟

قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة، وخالف العامة فيؤخذ بـه، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك، أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسـنة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

قلت: جعلت فداك، فإن وافقهم الخبران جميعاً؟

قال: تنظر إلى ما هم اليه أميل ـ حكامهم وقضاتهم ـ فيترك، ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟

---

١ ـ يقصد الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام.

قال: إذا كان ذلك فأرجه (و في بعض النسخ: فأرجئه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات»[١].

حيث استفيد من هذه المقبولة: أن حل التعارض يتم بالتالي:

ـ إذا كان أحد الخبرين مشهور الرواية، والآخر شاذ الرواية، يؤخذ بالمشهور ويطرح الشاذ.

ـ وإذا كان أحد الخبرين موافقاً في حكمه لحكم الكتاب والسنة، والآخر مخالفاً في حكمه لحكم الكتاب والسنة يؤخذ بالموافق ويطرح المخالف.

ـ وإن كان أحد الخبرين موافقاً في حكمه لحكم قضاة وحكام العامة، والآخر مخالفاً لحكم قضاة وحكام العامة، يؤخذ بالمخالف، ويطرح الموافق.

و المراد بالعامة ـ في هذا السياق ـ: «أولئك الرعاع وقادتهم من الفقهاء الذين كانوا يسيرون بركاب الحكام ويبررون لهم جملة تصرفاتهم بما يضعون لهم من حديث حتى انتشر الوضع على عهدهم انتشاراً فظيعاً».

و تسمى هذه المرجحات، وتختصر كالتالي:

١ ـ الشهرة في الرواية.

٢ ـ موافقة الكتاب والسنة.

٣ ـ مخالفة العامة[٢].

قاعدة الإستصحاب

و يأتي الحديث عن هذه القاعدة في النقاط التالية:

---

١ ـ مبادىء أصول الفقه ٦٩ـ٧١ نقلاً عن أصول الفقه للمظفر ٣/ ٢٥٠.

٢ ـ انظر: مبادىء أصول الفقه ٦٥ ـ ٧٢.

١ ـ تعريف الإستصحاب.

٢ ـ بيان أركان الإستصحاب.

٣ ـ الإستدلال لحجية الإستصحاب.

و سأقتصر ـ هنا ـ لأجل الإختصار على ما ذكرته في كتابي (مبادىء أصول الفقه)[1]، وهو:

١ ـ عُرّف الإستصحاب بأنه «حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي».

و سوف يتضح معنى هذا التعريف أكثر عند استعراض أركان الإستصحاب فيما يأتي.

و لأجل توضيحه بالمثال تقريباً إلى الأذهان نقول:

إذا كان المكلف على حالة معينة وكان متيقناً منها ثم شك في ارتفاعها، فإن الشارع المقدس يحكم ـ هنا ـ بإلغاء الشك، وعدم ترتيب أي أثر عليه، وبالقيام بترتيب آثار اليقين السابق في مجال العمل والإمتثال.

كما إذا كان المكلف على وضوء وكان متيقناً من ذلك، ثم شك في انتقاض وضوئه هذا بنوم أو غيره، فإنه ـ هنا ـ يبني على وضوئه السابق، ويرتب عليه آثاره الشرعية من جواز الصلاة به، وغيره، ويلغي الشك الطارىء عليه، بمعنى أنه لا يرتب عليه أي أثر.

٢ـ ويشترط في جريان الإستصحاب لينهي إلى الحكم المطلوب أن يتوفر الموضوع الذي يجري فيه على الأركان التالية.

---

١ ـ ص ١٠٤ـ١٠٧.

أ ـ اليقين:

و هو العلم ـ وجداناً أو تعبداً ـ بالحالة السابقة على الشك.

ب ـ الشك:

و هو كل ما لم يصل إلى مرحلة اليقين (العلم الواجداني أو التعبدي).

جـ ـ وحدة المتعلق في اليقين والشك.

أي أن ما يتعلق به اليقين هو نفسه يقع متعلقاً للشك.

د ـ فعلية الشك واليقين فيه.

«فلا عبرة بالشك التقديري لعدم صدق النقض به، ولا اليقين كذلك لعدم صدق نقضه بالشك».

هـ ـ وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة في جميع الجهات.

«أي أن يتحد الموضوع والمحمول والنسبة والحمل والرتبة، وهكذا.

و يستثنى من ذلك الزمان فقط رفعاً للتناقض».

و ـ اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

«بمعنى أن لا يتخلل بينهما فاصل من يقين آخر».

ز ـ سبق اليقين على الشك.

٣ ـ واستدل على حجية الإستصحاب بعدة أدلة أهمها مايلي:

أ ـ سيرة العقلاء:

و قد استدل بها على حجية الإستصحاب على غرار الإستدلال بها على (حجية الظهور).

و ملخص الإستدلال :

هو «أن الإستصحاب من الظواهر الإجتماعية العامة التي ولدت مع المجتمعات، ودرجت معها، وستبقىٰ ـ ما دامت المجتمعات ـ ضمانة لحفظ نظامها واستقامتها، ولو قدر للمجتمعات أن ترفع يدها عن الإستصحاب لما استقام نظامها بحال، فالشخص الذي يسافر ـ مثلاً ـ ويترك بلده وأهله وكل ما يتصل به، لو ترك للشكوك سبيلها إليه ـ وما أكثرها لدى المسافرين ـ ولم يدفعها بالإستصحاب، لما أمكن له أن يسافر عن بلده، بل أن يترك عتبات بيته أصلاً، ولشلت حركتهم الإجتماعية وفسد نظام حياتهم فيها».

و «عصر النبي ﷺ ما كان بدعاً من العصور، ولا مجتمعه بدعاً من المجتمعات، ليبتعد عن تمثل وشيوع هذه الظاهرة، فهي بمرأىٰ من النبي ﷺ ـ حتماً ـ، ولو ردع عنها لكان ذلك موضع حديث المحدثين، وهو ما لم يحدّث عنه التاريخ، فعدم ردع النبي ﷺ عنها يدل على رضاه وإقراره لها، وبخاصة وهو قادر على الردع عن مثلها، وليس هناك ما يمنعه عنه».

ب ـ السنة:

و قد استدل على حجية الإستصحاب بأحاديث، منها:

موثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: إذا شككت فابن على اليقين.

قلت: هذا أصل؟

قال عليه السلام: نعم».

و الرواية من الوضوح في غنىٰ عن الشرح.

النتائج

١ ـ وكما رأينا أن البحث في ظاهرة الظهور انتهج ـ من المناهج العامة ـ المنهج

العقلي حيث ارتكز في ما توصل إليه من النتيجة على العقل الإجتماعي (سيرة العقلاء).

٢ـ وأن البحث في ظاهرة تعارض الخبرين انتهج المنهج النقلي حيث اعتمد في الوصول إلى النتيجة المطلوبة على مقبولة عمر بن حنظلة المنقولة عن الإمام عليه السلام.

٣ـ وفي ظاهرة الإستصحاب تكامل المنهج فكان في الإستدلال بسيرة العقلاء عقلانياً وفي الإستدلال بموثقة عمار نقلياً. وهذه النتائج تعزز ما ذكرته آنفاً من أن البحث الأصولي قد ينتهج المنهج العقلي، وقد يسلك المنهج النقلي، وقد يجمع بينهما فيكون منهجه تكاملياً.

و على أساس هذا:

١ ـ يسير المنهج الأصولي في هدي المنهج النقلي العام، الخطوات التالية:

١ ـ تعين موضوع البحث.

٢ ـ تعريف الموضوع .

٣ ـ جمع النصوص التي لها علاقة بالموضوع دلالةً أو ملابسةً، شريطة أن تكون مصادرها موثقة ومعتمدة.

٤ ـ تقييم أسانيد النصوص في ضوء قواعد علمي الحديث والرجال.

٥ ـ تقويم متن النص وفق قواعد تحقيق التراث.

٦ ـ تعرّف دلالة النص من خلال معطيات الوسائل والأساليب العلمية الخاصة بذلك من لغوية وغيرها.

٧ ـ استخلاص القاعدة من النص، وصياغتها صياغة علمية تعتمد فيها اللغة العلمية لأصول الفقه.

٨ ـ بيان كيفية تطبيق القاعدة.

٩ ـ عرض بعض الأمثلة لتطبيق القاعدة.

٢ ـ ويسير المنهج الأصولي في هدى المنهج العقلي العام، الخطوات الآتية:

١ ـ تعيين موضوع البحث.

٢ ـ تحديد الموضوع.

٣ ـ التماس الدليل العقلي الدال عليه المعتمد شرعاً وتوضيح دلالته عليه.

٤ ـ استخلاص القاعدة وصياغتها صياغة علمية تعتمد فيها لغة أصول الفقه.

٥ ـ بيان كيفية تطبيق القاعدة.

٦ ـ عرض بعض الأمثلة لتطبيق القاعدة.

مراجع أصول الفقه

ألّف علماء أصول الفقه الإماميون الوفير من الكتب والرسائل في علم أصول الفقه.

و اتبعوا في إعدادها الأشكال التالية:

١ ـ المتن، مثل:

ـ أصول الفقه، الشيخ المفيد.

ـ أصول الفقه، الأمير السيد أبو الفتح الشريفي الحسيني.

٢ ـ الكتاب المفصل، مثل:

ـ معالم الدين، الشيخ حسن العاملي.

ـ قوانين الأصول، الميرزا القمي.

ـ كفاية الأصول، المولى الخراساني.

٣ ـ الشرح، وهو على أشكال:

أ ـ مزجي، مثل:

ـ شرح كفاية الأصول، الشيخ الرشتي.

ب ـ هامشي، مثل:

ـ شرح الكفاية، الشيخ الخالصي.

جـ ـ تفصيلي، مثل:

ـ شرح الكفاية، السيد المروج.

٤ ـ الحاشية، مثل:

ـ حاشية المعالم، الشيخ الأصفهاني.

ـ حاشية الكفاية، الشيخ المشكيني.

٥ ـ التقريرات:

و هي محاضرات الأستاذ يكتبها تلميذه.

و من أمثلتها:

ـ تقريرات العراقي.

ـ تقريرات النائيني.

٦ ـ المنظومة، مثل:

ـ سبيكة الذهب، المازندراني الحائري.

٧ ـ الموضوعات الخاصة، مثل:

ـ الإجماع، السيد الصدر.

ـ الإستصحاب، السيد اليزدي.

و قد رأيت أن اقتصر ـ هنا ـ على ذكر المطبوع منها ـ في حدود ما اطلعت

عليه ـ، وهي:

١ ـ أصول الفقه، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ).

«ذكره النجاشي، ورواه عنه العلامة الكراجكي، وأدرجه مختصراً في كتابه (كنز الفوائد) المطبوع، وهو مشتمل على تمام مباحث الأصول على الإختصار»[1].

و نشره مستقلاً مركز الدراسات والبحوث العلمية العالية في بيروت سنة ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٢ ـ الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، ط بإيران

٣ ـ عدة الأصول، شيخ الطائفة الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) طبع في بمبىء سنة ١٣١٢هـ وفي إيران مع الحواشي الخليلية عليه سنة ١٣١٤ هـ، وأعادت نشره مؤسسة آل البيت سنة ١٤٠٣ هـ بتحقيق محمد مهدي نجف.

٤ ـ معارج الأصول، المحقق الحلي (ت ٦٧٦ هـ)، طبع بطهران سنة ١٣١٠ هـ، وأعيد طبعه حديثاً بإعداد محمد حسين الرضوي.

٥ ـ مبادىء الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ) طبع في طهران سنة ١٣١٠ هـ مع سابقه، وأعيد نشره في النجف الأشرف سنة ١٣٩٠ هـ بتحقيق عبدالحسين محمد على البقال، ثم في بيروت سنة ١٤٠٦ هـ مصوراً عن نشرة النجف.

٦ـ طريق استنباط الأحكام، المحقق الكركي (ت ٩٤٠ هـ)، طبع في النجف الأشرف سنة ١٣٩١ هـ بتحقيق عبدالهادي الفضلي.

---

١ ـ الذريعة ٢/٢٠٩.

٧ ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشيخ حسن العاملي (ت ١٠١١ هـ)، ويعرف بـ (معالم الأصول)، طبع حجرياً بإيران عدة مرات، ونشر حروفياً في النجف الأشرف بتحقيق عبدالحسين محمد علي البقال.

٨ ـ الأصول الأصلية، الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ) طبع في النجف الأشرف.

٩ ـ القوانين المحكمة في الأصول، الميرزا القمي (ت ١٢٣١ هـ) طبع على الحجر بإيران.

١٠ ـ مهذب القوانين، السيد محمد صالح الداماد، ط سنة ١٣٠٣ هـ.

١١ ـ هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، الشيخ محمد تقي الاصفهاني (ت ١٢٤٨ هـ)، ويعرف بـ (حاشية المعالم)، طبع على الحجر بإيران.

١٢ ـ غنائم المحصلين: حاشية على معالم الدين، الشيخ محمد طه نجف ط طهران ١٣١٥ هـ.

١٣ ـ الفصول الغروية في الأصول الفقهية، المشتهر باسم (الفصول)، الشيخ محمدالحسين الحائري (ت ١٢٥٠ هـ)، ط على الحجر بإيران.

١٤ ـ ملخص كتاب الفصول، السيد صدرالدين الصدر، ط حجرياً بطهران.

١٥ ـ العناوين، السيد عبد الفتاح المراغي، ط سنة ١٢٧٤ هـ و١٢٩٧ هـ.

١٦ ـ ضوابط الأصول، السيد ابراهيم القزويني الحائري (ت ١٢٦٢ هـ) ط بإيران سنة ١٢٧١ هـ.

١٧ ـ نتائج الأفكار، السيد ابراهيم القزويني الحائري، ط مع الضوابط، ومستقلاً في بمبيء سنة ١٢٥٨ هـ.

١٨ ـ المقالات الغرية، الميرزا محمد صادق التبريزي.

١٩ ـ فرائد الأصول المشهور بـ(الرسائل)، الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ).

يشتمل على خمس رسائل في القطع والظن والبراءة والإستصحاب والتعادل والترجيح، ط على الحجر في طهران سنة ١٢٩٥ هـ و١٣٢٣ هـ ثم تجاوزت طبعاته العشرين.

٢٠ ـ بحر الفوائد في شرح الفرائد، الميرزا محمد حسن الآشتياني (ت ١٣١٩ هـ) ط في طهران على الحجر في مجلد كبير سنة ١٣٥٠ هـ.

٢١ ـ حاشية على الرسائل، الشيخ آغا رضا الهمداني، ط إيران ١٣١٨ هـ.

٢٢ ـ عمدة الوسائل في الحاشية على الرسائل، السيد عبدالله الشيرازي ط النجف سنة ١٣٦٥ هـ ـ ١٣٨٣ هـ بأربعة أجزاء.

٢٣ ـ مختصر الرسائل، الشيخ مهدي الخالصي، ط في خراسان سنة ١٣٤٣ هـ.

٢٤ ـ كفاية الأصول، الملا محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ)، في جزئين، أولهما في مباحث الألفاظ، والثاني في الأدلة العقلية، ط مكرراً.

ـ شروح الكفاية:

٢٥ ـ حاشية الكفاية، الشيخ على القوچاني (ت ١٣٣٣ هـ).

٢٦ ـ الهداية في شرح الكفاية، الشيخ عبدالحسين اسدالله الكاظمي (ت ١٣٣٦ هـ).

٢٧ ـ حاشية على كفاية الأصول، الشيخ مهدي الخالصي (ت ١٣٤٣ هـ) ط بغداد سنة ١٣٢٨ هـ.

٢٨ ـ نهاية المأمول، الميرزا حسن الرضوي القمي (ت ١٣٥٢ هـ).

٢٩ ـ شرح الكفاية، الشيخ محمد علي القمي (ت ١٣٥٤ هـ).

٣٠ ـ حاشية الكفاية، الميرزا أبوالحسن المشكيني (ت ١٣٥٨ هـ).

٣١ ـ شرح الكفاية، السيد حسن الإسكذري اليزدي (ت ١٣٥٩ هـ).

٣٢ ـ نهاية النهاية، الميرزا علي الأيرواني.

٣٣ ـ شرح الكفاية، الشيخ محمد الشهير بسلطان العراقي.

٣٤ ـ مصباح العقول في شرح كفاية الأصول، محمد بن محمد حسين الأشكوري ط في النجف سنة ١٣٥٣ هـ.

٣٥ ـ حاشية الكفاية، أبوالقاسم الأصفهاني.

٣٦ ـ شرح الكفاية، السيد جمال الدين الأستر آبادي.

٣٧ ـ نهاية الدراية، الشيخ محمد حسين الأصفهاني (ت ١٣٦١ هـ).

٣٨ ـ شرح كفاية الأصول، الشيخ عبدالحسين الرشتي (ت ١٣٧٣ هـ) ط في النجف ١٣٧٠ هـ بجزئين.

٣٩ ـ حقائق الأصول، السيد محسن الحكيم (ت ١٣٩٠ هـ) ط في النجف سنة ١٣٧٢ هـ بجزئين.

٤٠ ـ منتهى الدراية، السيد محمد جعفر الجزائري المروج، ط في النجف سنة ١٣٨٨ هـ بعدة أجزاء.

٤١ ـ معالم الوصول، السيد عبدالكريم علي خان، ط في بيروت سنة ١٤٠١ هـ ١٩٨١ م.

٤٢ ـ الوصول إلى كفاية الأصول، السيد محمد بن مهدي الشيرازي، ط في

النجف بخمسة أجزاء.

٤٣ ـ شرح الكفاية، الشيخ محمد الكرمي الحويزي.

٤٤ ـ عناية الأصول، السيد مرتضى الفيروز آبادي، ط بالنجف سنة ١٩٦٥ م بأربعة أجزاء.

٤٥ ـ العناوين في الأصول، الشيخ مهدي الخالصي، ط في بغداد ١٣٤٢ هـ بجزئين.

٤٦ ـ فصل الخصومة في الورود والحكومة، ميرزا محمد باقر، ط في النجف سنة ١٣٥٤ هـ.

٤٧ ـ الفوائد الأصولية، له ايضاً، ط مع سابقه.

٤٨ ـ مقالات الأصول، آغا ضياءالدين العراقي.

٤٩ ـ أصول الفقه، الشيخ محمدرضا المظفر، ط في النجف سنة ١٩٥٩ ـ ١٩٦٢م بثلاثة أجزاء.

٥٠ ـ أصول الإستنباط، السيد علي نقي الحيدري، ط ببغداد سنة ١٩٥٩م.

٥١ ـ أصول العامة للفقه المقارن، السيد محمد تقي الحكيم، ط في بيروت سنة ١٩٦٣ م.

٥٢ ـ المعالم الجديدة، السيد محمد باقر الصدر، الطبعة الثالثة في بيروت سنة ١٤٠١هـ.

٥٣ ـ دروس في علم الأصول، له ايضاً، ط بيروت سنة ١٩٧٨ م بثلاث حلقات.

٥٤ ـ قواعد استنباط الأحكام، السيد حسين مكي العاملي، ط سنة ١٣٩١ هـ.

٥٥ ـ منتهى الأصول، السيد ميرزا حسن البجنوردي، ط في النجف، ثم في قم.

٥٦ ـ تهذيب الأصول، السيد عبدالأعلى السبزواري، ط بيروت سنة ١٤٠٦هـ.

٥٧ ـ الأصول على النهج الحديث، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، ط في النجف سنة ١٩٥٧م.

٥٨ ـ الإجماع في التشريع الإسلامي، السيد محمد صادق الصدر، ط ببيروت سنة ١٩٦٨م.

٥٩ ـ الترتب، السيد جمال‌الدين الكلبايكاني (ت ١٣٧٧ هـ).

٦٠ ـ رسائل في الأصول، له أيضاً، ط في النجف.

٦١ ـ المحصول من فن الأصول، السيد جمال‌الدين الأسترآبادي.

٦٢ ـ التحقيقات الحقيقية في الأصول العملية، الشيخ حسن الخاقاني (ت ١٣٨١ هـ) ط سنة ١٣٦٨ هـ.

٦٣ ـ دراسات في أصول الفقه، السيد محمد كلانتر.

٦٤ ـ القياس: حقيقته وحجيته، الدكتور مصطفى جمال‌الدين.

٦٥ ـ مبادىء أصول الفقه، عبدالهادي الفضلي، ط في النجف سنة ١٩٦٧م.

٦٦ ـ فوائد الأصول (تقريرات النائيني)، الشيخ محمد علي الكاظمي ط في النجف سنة ١٣٥١هـ.

٦٧ ـ أجود التقريرات (تقريرات النائيني)، السيد أبوالقاسم الخوئي، ط في صيدا سنة ١٣٤٨ هـ ـ ١٣٥٤ هـ بجزئين.

٦٨ ـ نهاية الافكار (تقريرات العراقي)، الشيخ محمد تقي البروجردي ط في النجف سنة ١٣٧١ هـ.

٦٩ ـ تنقيح الأصول (تقريرات العراقي)، السيد محمدرضا اليزدي، ط في

النجف سنة ١٣٧١ هـ.

٧٠ ـ منهاج الأصول (تقريرات العراقي والسيد الأصفهاني)، الشيخ ابراهيم الكرباسي، ط في النجف بخمسة أجزاء.

٧١ ـ مصابيح الأصول (تقريرات الخوئي)، السيد علاءالدين بحرالعلوم.

٧٢ ـ مصباح الأصول (تقريرات الخوئي)، الشيخ محمد سَرْوَر الواعظ.

٧٣ ـ محاضرات في أصول الفقه (تقريرات الخوئي)، الشيخ اسحاق فياض ط في النجف سنة ١٩٦٢ م بثلاثة أجزاء.

٧٤ ـ دراسات (تقريرات الخوئي)، السيد علي الشاهرودي، ط في النجف سنة ١٩٥٢ م.

٧٥ ـ التقريرات في مباحث الألفاظ، الشيخ محمد علي القابچي، ط في النجف سنة ١٣٤٩ ـ ١٣٥١ هـ بثلاثة أجزاء.

٧٦ ـ تحرير الأصول (تقريرات الشيخ محمد باقر الزنجاني)، السيد محمد الشاهرودي، ط في النجف سنة ١٣٨٤ هـ بأربعة أجزاء.

٧٧ ـ مباحث الدليل اللفظي (تقريرات الشهيد الصدر)، السيد محمود الهاشمي، ط في النجف سنة ١٩٧٧ م.

٧٨ ـ تعارض الأدلة الشرعية (تقريرات الشهيد الصدر)، السيد محمود الهاشمي، ط ببيروت سنة ١٩٧٥ م.

ـ الأراجيز.

٧٩ ـ سبيكة الذهب، الشيخ محمد صالح المازندراني الحائري.

٨٠ ـ الدرة البهية، الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، ط بإيران.

٨١ ـ أرجوزة في أصول الفقه، الشيخ مهدي الأزري البغدادي ط في بغداد سنة ١٣٢٧ هـ.

٨٢ ـ أرجوزة في أصول الفقه، السيد ميرزا محمد هاشم الخوانساري المعروف بچهار سوقي (ت ١٣١٨ هـ) ط مع مجموعة رسائله سنة ١٣١٧ هـ.

ـ وغيرها.

منهج علم الفقه

منهج علم الفقه

يُعد علم الفقه ـ هو الآخر ـ علماً إسلامياً خالصاً، حيث لم يؤثر أنه تأثر بتجارب علمية سابقة، أو أعمال مماثلة تقدمته.

و هنا، وكما صنعت في التوسل بالهيكل العام لعلم أصول الفقه إلى الوصول إلى منهج البحث الأصولي، لابد من هذا التوسل، للسبب المتقدم نفسه.

و يتمثل الهيكل العام لعلم الفقه في وضع التصور الشامل للتالي:

١ ـ هدف علم الفقه.

٢ ـ وسيلة علم الفقه في الوصول إلى الحكم الشرعي.

٣ ـ مصادر علم الفقه الشرعية التي يستخلص الحكم الشرعي منها.

٤ ـ دور علم أصول الفقه في تغطية الجانب الكبير من منهج البحث الفقهي.

٥ ـ مادة علم الفقه التي يعتمدها في البحث.

١ ـ يهدف علم الفقه في أبحاثه إلى استفادة الأحكام الشرعية الفرعية (العملية) من مصادرها (أدلتها) الشرعية.

٢ ـ ويتوسل إلى ذلك بوسيلة الإجتهاد بتطبيق القواعد اللغوية والأصولية

والفقيهية والقرائن المساعدة على النص الشرعي أو موضوع البحث لاستخلاص الحكم.

٣ ـ ومصادر الحكم الشرعي ـ كما تقدم ـ هي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

و يراد بالكتاب: القرآن الكريم (آيات الأحكام).

و بالسنّة: قول المعصوم وفعله وتقريره، مقطوعة كانت أو مظنونة في ضوء ما تقره قواعد علم الحديث وعلم الرجال وعلم أصول الفقه... (أحاديث الأحكام).

و بالإجماع: ما كان كاشفاً عن رأي المعصوم.

وبالعقل: سيرة العقلاء الكاشفة عن اعتمادها من الشارع المقدس، بعدم ردعه عنها، أو بأخذه بها.

٤ ـ ويغطي علم أصول الفقه الجانب الكبير من منهج البحث الفقهي بتزويده الفقهاء بالقواعد الأصولية، وتعريفهم كيفية تطبيقها لإستفادة الحكم الشرعي من مصدره.

٥ ـ ولأن القواعد الأصولية ليست هي المادة الفقهية وحدها في مجال البحث، وإنما هناك إلى جانبها القواعد اللغوية والقواعد الفقهية وقواعد علمي الحديث والرجال، ومعطيات التفسير القرآني في تبيان مؤديات آيات الأحكام، وما يقدمه تاريخ التشريع الإسلامي وعصر النصوص الشرعية من قرائن مساعدة لفهم مداليل الأحاديث الفقهية، ليس أمامنا إلّا أن نلتمس المنهج الفقهي من تجارب الفقهاء المجتهدين في أبحاثهم الفقهية الإستدلالية، تماماً كما صنعت في استفادة منهج أصول الفقه ـ كما ألمحت في أعلاه ـ وللسبب نفسه حيث لم يقدر لي أن أقف على منهج مدوّن للفقه فيما اطلعت عليه من مصادر ومراجع.

و لنأخذ لهذا الدراسات التالية:

١ ـ موضوع (الكر) من كتاب (دروس في فقه الإمامية)، عبدالهادي الفضلي.

٢ ـ موضوع (أرض الصلح) من كتاب (الأراضي)، بقلم: محمد إسحاق فياض.

٣ ـ مسائل مختلفة يستعرض فيها تطبيق القواعد التالية:

أ ـ القاعدة اللغوية.

ب ـ القاعدة الأصولية.

جـ ـ القاعدة الفقهية.

د ـ القاعدة الرجالية.

هـ ـ القرائن التاريخية.

و ـ القرائن التفسيرية.

الكر

سنتناول الموضوع من خلال النقاط التالية:

ـ تعريف الكر.

ـ تقدير الكر.

ـ تقدير الكر عند فقهائنا وأدلتهم.

أ ـ التقدير بالوزن: الأقوال، أدلة الأقوال.

ب ـ التقدير بالحجم: الأقوال، أدلة الأقوال.

ـ الموازنة بين الأقوال وأدلتها.

ـ النتيجة.

ـ نتائج أخرى.

و مبحث الكر ـ كما هو معلوم ـ من مباحث كتاب الطهارة في الفقه الإسلامي.
و الذي سأعرضه هنا هو فصل من كتابي الموسوم بـ(دروس في فقه الإمامية):

تعريف الكر:

الكر: من وحدات الكيل المألوفة والمعروفة في العراق عصر صدور النصوص التي تضمنته لتحديد كمية الماء الكثير من حيث الوزن والحجم.

فقد جاء في (لسان العرب): «و الكر مكيال لأهل العراق».

و ورد في معرض التقدير على لسان الفقيه البصري ابن سيرين حيث قال: «إذا كان الماء قدر كر لم يحمل القذر»، وفي رواية: «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل نجساً».

و فسره ابن الأثير في (النهاية ١٦٢/٤) بعد ذكره حديث ابن سيرين بقوله: «الكر بالبصرة ستة أوقار».

و هو دليل استخدامه عند أهل البصرة.

إلّا أنه لم يكن مألوفاً ولا معروفاً عند الكثيرين من أهل الحجاز مصدر النصوص الشرعية.

و يدل على هذا إقرانه ـ في الغالب ـ عندما يذكرونه بتحديده بوحدات الكيل الأخرى أو بوحدات الوزن أو وحدات المساحة.

و في أمثال سؤال إسماعيل بن جابر ما يشير إلى هذا، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الماء الذي لا ينجسه شيء؟

قال: كر.

قلت: وما الكر؟

قال: ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار».

تقدير الكر:

١ ـ قُدِّر بستة أوقار، كما قرأنا في نص (النهاية) المذكور في أعلاه.

و الوقر ـ بكسر الواو ـ الحمل، «و أكثر ما يستعمل في حمل البغل والحمار»[1].

ولعله علىٰ أساس منه قال في (لسان العرب): «و الكرستة أوقار الحمار».

٢ ـ وقدر بوحدة كيل أخرى، هي (القفيز)، قال في (لسان العرب): «وهو (يعنى الكر) عند أهل العراق: ستون قفيزاً، والقفيز ثمانية مكاكيك، والمكوك صاع ونصف، وهو ثلاث كيلجات».

٣ ـ وقدر بـ (الوسق) ـ وهو وحدة كيلية أيضاً ـ قال الأزهري: «الكر ستون قفيزاً، والقفيز ثمانية مكاكيك، والمكوك صاع ونصف.

فهو ـ علىٰ هذا الحساب ـ اثنا عشر وسقاً، وكل وسق ستون صاعاً».

٤ ـ وقدر بـ (الإردب) قال في (المعجم الوسيط): «الكر: مكيال لأهل العراق، أو ستون قفيزاً، أو أربعون إردباً».

٥ ـ وقدر بـ (الرطل)، وهو من وحدات الوزن.

٦ ـ وقدر من وحدات المساحة بـ (الشبر) و (الذراع).

و هذا ما سنراه فيما يليه.

تقديره عند فقهائنا:

سلك فقهاؤنا في تحديد كميته ـ تبعاً للنصوص الشرعية ـ تقديرين، هما:

أ ـ التقدير بالوزن.

---

١ ـ النهاية لابن الأثير ٢١٣/٥.

ب ـ التقدير بالحجم.

ـ التقدير بالوزن:

و وحدة التقدير التي قالوا بها هنا هي (الرطل)، وذهبوا فيه مذهبين، هما:

١ ـ مذهب الصدوقين ـ على ما حكي عنهما ـ والسيد المرتضى، وهو: (١٢٠٠) ألف ومائتا رطل مدني.

قال السيد في (جمل العلم والعمل ص ٤٩): «وحدة الكر: ما قدره ألف ومائتا رطل بالمدني».

و حكى هذا عن (ناصرياته) ايضاً.

٢ ـ مذهب المشهور، وهو: (١٢٠٠) ألف ومائتا رطل عراقي.

الدليل:

١ ـ لم أعثر فيما بين يدي من مراجع على دليل المذهب الأول، إلّا ما ألمح إليه استاذنا السيد الحكيم مما يصلح لأن يكون دليلاً عليه، وخلاصته:

إنه يمكن الإستدلال له بمرسلة ابن أبي عمير عن الإمام الصادق عليه السلام:

«قال: الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء ألف ومائتا رطل».

بتقريب أن المراد بالرطل في هذه المرسلة الرطل المدني بقرينة رواية علي بن جعفر عن أخيه الإمام الكاظم عليه السلام قال: «سألته عن جرة ماء فيها ألف رطل وقع فيه أوقية بول، هل يصلح شربه؟ أو الوضوء منه؟

قال: لا يصلح».

وذلك بحمل الرطل في نص ابن جعفر على الرطل المدني لأن السائل

والمسؤول مدنيان.

و السبب في ذلك أنه لو حمل الرطل في هذا النص على العراقي وكذلك في نص ابن أبي عمير لتنافيا، لأن مفهوم نص ابن أبي عمير ظاهر في تنجسه.

و عليه: يحمل الرطل في نص ابن أبي عمير على المدني لدفع التنافي، وبذلك يتم الإستدلال على تقدير الكر ـ وزناً ـ بألف ومائتي رطل مدني.

٢ ـ واستدل للمشهور بـ:

ـ مرسلة ابن أبي عمير المقدم ذكرها.

ـ صحيحة محمد بن مسلم عن الإمام الصادقعليه السلام: «قال: قلت له: الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب؟

قال: إذا كان قدر كر لم ينجسه شيء، والكر ستمائة رطل».

و وجه الإستدلال:

١ ـ من حيث السند:

الروايتان معتبرتان في رأي المشهور لارتفاع اعتبار نص ابن مسلم إلى مستوى الصحيح، ولأن المرسل في نص ابن أبي عمير هو ابن أبي عمير الذي ترقى مراسيله في رأي المشهور إلى مستوى الإعتبار وصحة الإحتجاج بها.

٢ ـ من حيث الدلالة:

أ ـ كل من النصين نصٌ في تحديد الكمية من حيث عدد الوحدات الوزنية.

ب ـ إلّا أنهما مجملان من حيث المراد من الرطل.

و الإجمال فيهما آت من أن لفظ (رطل) فيهما مشترك لفظي، له ثلاثة معانٍ كان

يستعمل فيها في عهد النصوص ويطلق عليها، وهي الرطل العراقي والرطل المكي والرطل المدني.

و عليه: يكون كل معنى من هذه المعاني الثلاثة يحتمل أنه مراد المتكلم ومقصوده.

و بتعبير آخر: إن كلاً من كلمتي (رطل) في النصين تدل على معنى واحد من المعاني الثلاثة، ولكن على نحو البدل، أي أنها تدل على العراقي أو المكي أو المدني[1].

و على أساس منه: لا بد من التماس القرينة المعينة التي تعين المعنى المراد للمتكلم من هذه المعاني.

و هناك أكثر من وجه لبيان القرينة المعينة، منها:

١ ـ ما ذكره استاذنا السيد الحكيم في (المستمسك ١/١٢٥) حيث أوضح أن كلاً من النصين يكون قرينة على تعيين المراد من الآخر.

ويتم هذا: بحمل الرطل في المرسلة على العراقي بقرينة الصحيحة، وبحمله في الصحيحة على المدني بقرينة المرسلة.

وذلك لأنه «لو حملت المرسلة على غير الرطل العراقي كانت الصحيحة منافية لها على أي معنى حمل الرطل فيها، فيتعين حمل الرطل فيها على العراقي.

وكذا القول في الصحيحة فإنها لو حملت على غير المكي لنافتها المرسلة على أي معنى حمل الرطل فيها، فيتعين حمل الرطل فيها على المكي».

٢ـ ما ذكره استاذنا السيد الخوئي، فقد جاء في (التنقيح ١/١٩١): «إن كل

---

١ ـ الرطل العراقي = ١٣٠ درهماً شرعياً / المدني = ١٩٥ درهماً شرعياً / المكي = ٢٦٠ درهماً شرعياً.

واحدة منهما (يعنى الروايتين) معينة لما أريد منه في الأخرى حيث إن لكل منهما دلالتين: إيجابية وسلبية، وهي مجملة بالإضافة إلى إحدى الدلالتين، وصريحة بالإضافة إلى الأخرى.

وصراحة كل منهما ترفع الإجمال عن الأخرى، وتكون مبينة لها لا محالة.

فصحيحة محمد بن مسلم دلالة:

أ ـ على عقد إيجابي وهو أن الكر ستمائة رطل.

ب ـ وعلى عقد سلبي وهو عدم كون الكر زائداً على ذلك المقدار.

وهي بالإضافة إلى عقدها السلبي ناصة لصراحتها في عدم زيادة الكر عن ستمائة رطل ولو بأكثر محتملاته الذي هو الرطل المكي فهو لا يزيد على ألف ومائتي رطل بالأرطال العراقية.

إلّا أنها بالنسبة إلى عقدها الايجابي مجملة إذ لم يظهر المراد بالرطل بعدُ.

هذا حال الصحيحة.

وأما المرسلة فلها أيضاً عقدان:

أ ـ إيجابي، وهو أن الكر ألف ومائتا رطل.

ب ـ وسلبي، وهو عدم كون الكر أقل من ذلك المقدار.

وهي صريحة في عقدها السلبي لدلالتها على أن الكر ليس بأقل من ألف ومائتي رطل قطعاً ولو بأقل محتملاته الذي هو الرطل العراقي.

ومجملة بالإضافة إلى عقدها الايجابي لإجمال المراد من الرطل ولم يظهر أنه بمعنى العراقي أو المدني أو المكي.

وحيث أن الصحيحة صريحة في عقدها السلبي لدلالتها على عدم زيادة الكر على ألف ومائتي رطل بالعراقي، فتكون مبينة لإجمال المرسلة في عقدها

الإيجابي، وتدل على أن الرطل في المرسلة ليس بمعنى المدني أو المكـي، وإلّا لزاد الكر عن ستمائة رطل حتى بناء على إرادة المكي منه، لوضوح أن ألفاً ومائتي رطل مدنياً كان أم مكياً يزيد عن ستمائة رطل ولو كان مكياً.

فهذا يدلنا على أن المراد من ألف ومائتي رطل فـي المـرسلة هـو الأرطـال العراقية لئلا يزيد الكر عن ستمائة رطل كما هو صريح الصحيحة، بل قد استعمل الرطل بهذا المعنى في بعض الأخبار[1] من دون تقييده بشيء، ولما سئل (الإمام) عما قصده بيّن عليه السلام أن مراده منه هو الرطل العراقي.

بل ربما يظهر منها أن الشائع في استعمالات العرب هو الرطل العراقي حتى في غير العراق من غير أن يتوقف ذلك على نصب قرينة عليه.

---

١ ـ هو رواية الكلبي النسابة: «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن النبيذ؟
فقال: حلال.
فقال: إنّا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك؟!
فقال: شه شه، تلك الخمرة المنتنة.
قلت ـ جعلت فداك ـ فأي نبيذ تعني؟
فقال: إن أهل المدينة شكو إلى رسول الله صلى الله عليه وآله تغيّر الماء وفساد طبائعهم فأمرهم أن ينبذوا، فكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذ له فيعمد إلى كف من تمر فيقذف به (فيلقيه) في الشن فمنه شربه ومنه طهوره.
فقلت: وكم كان عدد التمر الذي في الكف.
قال : ما حمل الكف؟
فقلت: واحدة أو أثنتين.
فقال: ربما كانت واحدة وربما كانت أثنتين.
فقلت: وكم كان يسع الشن ماءً؟
فقال: ما بين الأربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك.
فقلت: بأي الأرطال؟
فقال: أرطال مكيال العراق».

كما أن المرسلة لما كانت صريحة في عدم كون الكر أقل من ألف ومائتي رطل على جميع محتملاته كانت مبينة لإجمال الصحيحة في عقدها الإيجابي، وبياناً على أن المراد بالرطل فيها خصوص الأرطال المكية، إذ لو حملناه على المدني أو العراقي لنقص الكر عن ألف ومائتي رطل بالأرطال العراقية، وهذا من الوضوح بمكان.

وبالجملة: إن النص من كل منهما يفسر الإجمال من الأخرى.

وهذا جمع عرفي مقدم على الطرح بالضرورة».

ـ التقدير بالحجم:

وقرر التقدير التكعيبي ـ هنا ـ على أساس أن شكل الحجم للكر مكعب أو اسطواني أو متوازي المستطيلات، ولعله ليسر وسهولة تقدير الأشكال الأخرى على ضوء تقديرها.

وأخذ الشبر والذراع وحدتي قياس لإعتبارهما آنذاك ولتيسرهما لدى كل مكلف وفي كل وقت ولسهولة تقديرهما حتى بالنظر.

الأقوال:

وأهم الأقوال في المسألة، هي:

١ ـ تحديد الحجم بـ $42\frac{7}{8}$ شبراً مكعباً.

وهو قول المشهور، والرأي الأشهر من بين الآراء في المسألة.

وقال به من القدامى أمثال: الشيخ الطوسي في (النهاية) و(الإقتصاد)، والمحقق الحلي في (الشرائع)، والعلامة الحلي في (التبصرة) و(الإرشاد)، والشهيد الثاني

في (الروضة).

ومن المتأخرين: السيد صاحب الرياض في (الرياض)، والشيخ صاحب الجواهر في (الجواهر).

ومن متأخري المتأخرين والمعاصرين: السيد اليزدي في (العروة) والسيد الحائري القمي والسيد الشاهرودي والسيد الخوانساري والسيد الخميني والسيد الكلبايكاني والسيد المرعشي في (حواشي العروة)، والشيخ المبارك القطيفي في (الهداية).

٢ ـ تحديده ب ٣٦ شبراً مكعباً.

وبه قال أمثال: السيد صاحب المدارك من المتأخرين، ومن متأخريهم والمعاصرين: الشيخ البروجردي في (نهج الهدى) والشيخ الخاقاني في (أنوار الوسائل) والسيد الميلاني والسيد الرفيعي والسيد شريعتمداري في (حواشي العروة) والشيخ زين الدين في (كلمة التقوى).

٣ ـ تحديده بـ ٢٧ شبراً مكعباً.

ويأتي من حيث الشهرة بعد القول الأول.

وإليه ذهب من المتأخرين أمثال: الشهيد الأول ـ كما عن الروضة ـ، والمحقق الكركي ـ كما حكاه عنه في التنقيح ١/١٩٧ ـ، والشيخ الأردبيلي في (مجمع الفائدة والبرهان).

ومن متأخريهم والمعاصرين أمثال: الشيخ آل شبير ـ كما حكاه حفيده في أنوار الوسائل ـ، والشيخ الستري البحراني في (معتمد السائل)، والشيخ آل صاحب الجواهر والسيد الحكيم والسيد الطباطبائي القمي والسيد الخوئي في (حواشي العروة)، وسيدي الوالد الشيخ الفضلي كما أفاد ذلك شفهياً.

وعرف هذا القول ـ في كتب الفقه ـ بقول القميين، لإفتاء أكثر الفقهاء القميين به.

الدليل:

١ ـ وعمدة ما استدل به للقول الأول: هو ما روي عن أبي بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الكر من الماء: كم يكون قدره؟

قال: إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصفاً في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض فذلك الكر من الماء».

أ ـ بتوثيق سند الرواية:

وذلك لأن فيه ما يدعو إلى التوثيق بسبب الإشتباه في بعض رجال السند، والإختلاف في وثاقة بعضهم.

والسند ـ كما في (الإستبصار ١/١٠) ـ هو: «وأخبرني الشيخ ـ رحمه الله ـ عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن ابن مسكان عن أبي بصير».

فقالوا:

ـ إن أحمد بن محمد هو أحمد بن محمد بن عيسى بقرينة رواية محمد بن يحيى العطار عنه وروايته عن عثمان بن عيسى.

ـ إن عثمان بن عيسى ـ وإن كان واقفياً ـ ثقة.

ـ إن ابن مسكان هو عبدالله.

ـ إن أبا بصير هو ليث المرادي بقرينة رواية عبدالله بن مسكان عنه.

وبهذا تكون الرواية موثقة.

ب ـ بتوجيه دلالتها على المطلوب:

لأن في الدلالة ما يستدعي التوجيه وهو اقتصارها على ذكر بُعدين فقط من

أبعاد الحجم الثلاثة.

فقالوا:

إن اقتصار الرواية على ذكر بُعدين فقط هو المألوف والمعروف، وفي هديهما يستنتج البعد الثالث، ومساوياً لهما لأن ذلك هو المتعارف.

وعلى هذا:

تكون الرواية من حيث السند موثقة ـ كما تقدم.

ولا أقل من أنها منجبرة بعمل الأصحاب.

ومن حيث الدلالة تفيد أن حجم الكر هو حاصل ضرب $٣\frac{١}{٢} \times ٣\frac{١}{٢} \times ٣\frac{١}{٢} = ٤٢\frac{٧}{٨}$ شبراً مكعباً كما نص عليه غير واحد.

وعلى وجه الدقة ٤٢،٧٨٥ شبراً مكعباً.

٢ ـ واستدل للقول الثاني بصحيحة إسماعيل بن جابر، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الماء الذي لا ينجسه شيء؟

قال: ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته».

بالتقريب التالي:

أ ـ الذراع تساوي شبرين، فذراعان تساويان أربعة أشبار، وذراع وشبر تساويان ثلاثة أشبار.

ب ـ المراد من (السعة) في الصحيحة: مساحة القاعدة.

ج ـ والمراد بذراع وشبر في الصحيحة طول ضلع القاعدة.

د ـ إن الشكل الهندسي المقصود هنا هو متوازي المستطيلات.

هـ ـ ومن المعلوم هندسياً أن حجم متوازي المستطيلات يساوي: مساحة القاعدة × الإرتفاع (العمق).

و ـ وعليه:

فمساحة القاعدة تستخرج بضرب: ٣ × ٣ = ٩ شبر مربع.

ثم لاستخراج الحجم يضرب ٩ × ٤ = ٣٦ شبراً مكعباً.

٣ ـ واستدل للقول الثالث بـ:

ـ صحيحة إسماعيل بن جابر المقدمة، ولكن بالتقريب التالي:

أ ـ الذراع يقدر بشبرين ـ كما تقدم.

ب ـ المقصود بـ(السعة) في الصحيحة: مساحة القاعدة ـ مثلما تقدم.

ج ـ الذراع والشبر في الصحيحة واللذان يساويان ثلاثة أشبار، هما طول قطر القاعدة.

د ـ والشكل الهندسي المقصود هنا هو الإسطواني، بقرينة رواية السبعة والعشرين الآتية، وموافقة كمية الحجم الإسطواني لمدلول رواية الوزن ـ كما ستأتي الإشارة إليه.

هـ ـ حجم الشكل الإسطواني ـ هندسياً ـ يساوي: مساحة القاعدة × الإرتفاع (العمق).

و ـ مساحة القاعدة للشكل الإسطواني هي مساحة الدائرة، وتستخرج بضرب نصف القطر × نصف المحيط.

والمحيط يساوي ثلاثة أضعاف القطر.

ولأن القطر ـ هنا ـ يساوي: ثلاثة أشبار.

فنصفه يساوي: ١,٥ شبراً ونصف الشبر.

والمحيط ـ هنا ـ يساوي: ٣ × ٣ = ٩ أشبار.

ونصف المحيط يساوي: ٤,٥ أربعة أشبار ونصف الشبر.

ولاستخراج مساحة القاعدة ـ هنا ـ نضرب نصف القطر في نصف المحيط، أي: ١,٥ × ٤,٥ = ٦,٧٥ شبراً.

ثم نضرب مساحة القاعدة المذكورة في الإرتفاع (العمق) لاستخراج حجم الكر، أي: ٦,٧٥ × ٤ = ٢٧ شبراً مكعباً.

ـ وصحيحة إسماعيل بن جابر الأخرى، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الماء الذي لا ينجسه شيء؟

قال: كر.

قلت: وما الكر؟

قال: ثلاثه أشبار في ثلاثة أشبار».

بتقريب:

أ ـ أن الشكل الهندسي المقصود ـ هنا ـ هو المكعب، بقرينة تساوي البعدين المذكورين في الصحيحة والبعد الثالث المفهوم منهما ـ كما سيأتي فيما يليه.

ب ـ إن الصحيحة «وإن لم تشتمل على ذكر شيء من الطول والعرض والعمق إلّا أن السائل كغيره يعلم أن الماء من الأجسام، وكلّ جسم مكعب يشتمل على أبعاد ثلاثة لا محالة.

فإذا قيل: ثلاثة في ثلاثة، مع عدم ذكر البعد الثالث علم أنه أيضاً ثلاثة.

كما يظهر هذا بمراجعة أمثال هذه الإستعمالات عند العرف فإنهم يكتفون بذكر مقدار بعدين من أبعاد الجسم إذا كانت أبعاده الثلاثة متساوية»[١].

---

١ ـ التنقيح ١/٢٠٢.

وعليه:

يكون حاصل ضرب ٣ × ٣ × ٣ هو مقدار الكر، وهو ٢٧ شبراً مكعباً.

الموازنة:

والموازنة ـ هنا ـ تقوم بين صحيحة ابن جابر الأولى ورواية أبي بصير.

ثم بين الإستظهارين لصحيحة ابن جابر الأولى.

فنقول:

١ ـ إن رواية أبي بصير لا تنهض إلى مستوى معارضة الصحيحة، وذلك لضعف سندها الناشيء من تردد (أبي بصير) بين الموثق والضعيف.

وما ذكر لتطبيق الاسم على أبي بصير الموثق، وهو أن أكثر روايات ابن مسكان هي عن أبي بصير الموثق أقصى ما يفيدنا الظن بذلك، ومن بعدُ الظَن بالصدور ظناً لا يرقى في مستواه إلى مستوى الظن المطمئن بالصدور كما هو في الصحيحة.

يضاف إليه:

مطابقة كمية الماء التي تبلغ سبعة وعشرين شبراً مكعباً للوزن بشهادة أكثر من فقيه قام بالتجربة.

ففي (المستمسك ١/١٣١): «وَوَزَنَ ماءَ النجف في هذه الأزمنة جماعةٌ فكان وزنه يساوي ثمانية وعشرين شبراً تقريباً، وبعض الأفاضل منهم ذكر أنه يساوي سبعة وعشرين شبراً».

وفي (التنقيح ١/٢٠٢): «إنّا وزنا الكر ثلاث مرات ووجدناه موافقاً لسبعة وعشرين».

وفي (نهج الهدى ١/٣٠): «وكفاية بلوغ المجموع سبعة وعشرين كما هو

مذهب القميين قريب جداً لكونه أقرب إلى ما اعتبروه من الوزن الخاص الذي هو ألف ومائتا رطل بالعراقي.

وقد قدرناه في النجف الأشرف مع جمع من الأفاضل فكان يساوي ثمانية وعشرين شبراً ونصفاً تقريباً».

واختلاف الشبر ونصف الشبر بين التجارب المذكورة، ربما كان من الإختلاف في طول البشر، أو من الإختلاف في كثافة الماء، وهو أمر طبيعي.

وإطلاق الشبر في لسان الدليل ليحمل على المتعارف، وكذلك إطلاق الماء ليشمل جميع مصاديق الماء على اختلاف كثافاتها، إنما هو لغفران مثل هذه الفروق اليسيرة.

٢ ـ إن استظهار إرادة متوازي المستطيلات من صحيحة ابن جابر، والذي يساوي حجمه ستة وثلاثين شبراً مكعباً، يقابله استظهار إرادة الشكل الإسطواني منهما، الذي يساوي حجمه سبعة وعشرين شبراً مكعباً.

ولأنّا نعتقد أن الإمام يعلم بدلالة الرقم المذكور في الرواية على الشكلين المذكورين، يفرض علينا أن نتخذ من هذا قرينة على صحة التقدير بسبعة وعشرين شبراً مكعباً، لأن هذا لو لم يكن مقصوداً ومراداً للإمام لنبّه عليه، وقيّد الرواية بما يدل على إرادة الستة والثلاثين كحد أدنى لحجم الكر، ولم يطلق.

ولأنه أطلق بما يشمل التقديرين يكون هذا قرينة على أن الحد الأدنى للكر هو سبعة وعشرون شبراً مكعباً.

النتيجة:

هي أن الكر من حيث الحجم هو ما بلغ سبعة وعشرين شبراً مكعباً.

نتائج أخرى:

ومما يستخلص من الروايات أيضاً النتائج التالية:

١ ـ إن الأشكال الهندسية التي أشارت إليها الروايات هي:

ـ المكعب، كما في رواية أبي بصير، وصحيحة ابن جابر الثانية.

ـ الإسطواني، كما في صحيحة ابن جابر الأولى على رأي القائلين بالسبعة والعشرين.

ـ متوازي المستطيلات، كما في صحيحة ابن جابر الأولى على رأي القائلين بالستة والثلاثين.

٢ ـ إن الإختلاف في الحجم بين الشكلين الإسطواني ومتوازي المستطيلات في صحيحة ابن جابر الأولى أمر طبيعي يأتي من اختلاف الشكل.

٣ ـ إن الأشكال التي ذكرت في الروايات هي الأشكال الغالبة على أوعية الماء آنذاك طبيعية وصناعية.

أما الآن فالأشكال الهندسية الغالبة على أوعية الماء المستخدمة حالياً ـ طبيعية وصناعية ـ هي:

ـ المكعب.

ـ الإسطواني.

ـ متوازي المستطيلات.

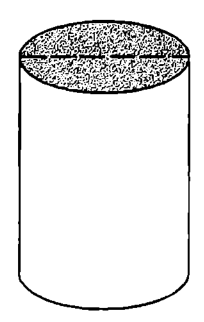
ـ الكروي.

ـ نصف الكروي.

والرسم التالي يبين لنا أشكالها وكيفية استخراج حجم الكر في كل منها:

-١-

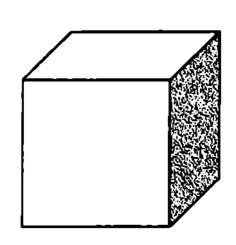
الإسطواني (الإسطوانة الدائرية Ciyculay Cylinder



الشكل ⇦

الحجم = مساحة القاعدة × الإرتفاع.

-٢-



المكعب Cube

الشكل ⇦

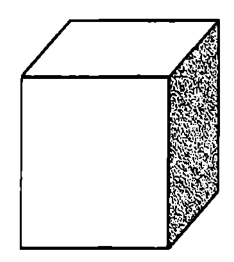
الحجم = الطول × العرض × الإرتفاع.



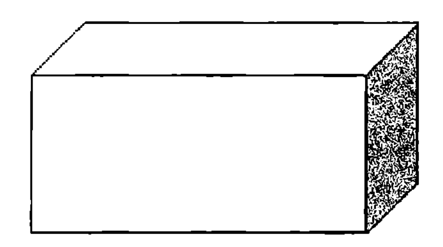
-٣-

متوازي المستطيلات Cuboid

«صندوق box»



الشكل ⇦

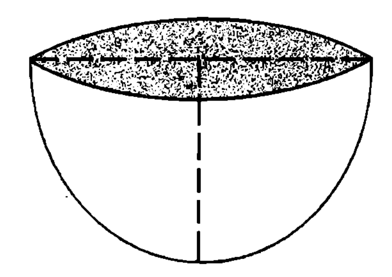


الشكل ⇦

الحجم = الطول × العرض × الإرتفاع.

ـ ٤ ـ

نصف الكرة hemisphere



الشكل ⇦

الحجم = نصف حجم الكرة

$= \frac{١}{٢}(\frac{٤}{٣} ط \quad نق^{٣}) = \frac{٢}{٣} ط \ نق^{٣}$

الحجم $= \frac{٢}{٣} ط \quad نق^{٣}$

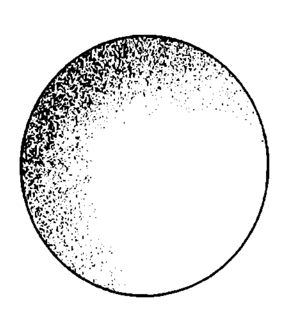
حيث: (ط $= \frac{٢٢}{٧}$، نق = نصف القطر).

$\frac{٢}{٣} ط \quad نق^{٣} = ٢٧$

$نق^{٣} = \frac{٣ \times ٢٧}{٢ \times ط} = ١٢,٨٩٢ \leftarrow \quad نق = ٢,٣٤٥$ شبر

ـ ٥ ـ

الكرة Sphere



الشكل ⇦

الحجم = $\frac{٤}{٣}$ ط نق٣

الحجم = $\frac{٤}{٣}$ ط نق٣ =٢٧

نق٣ = $\frac{٣ \times ٢٧}{٤ \times ط}$ = ← نق = ١,٨٦١ شبر

٤ ـ ولأن الكر في عصر صدور النصوص كان مما تعم به البلوى وكثرة حاجة الناس إليه يأتي التقدير بالحجم هو التكليف الملائم لطبيعة يسر الشريعة الإسلامية.

ذلك أن الوزن لا يتيسر إلا في حالات وظروف خاصة، بينما القياس بـ(الشبر) متيسر لكل أحد، وبخاصة أن النصوص لم تنص على الحجم وأناطت التكليف بالتقدير بالذراع والشبر.

ويتجلى هذا واضحاً في مثل الغدران والحفر التي تتجمع فيها المياه، وكانت ـ آنذاك ـ مما يبتلى بها الناس بكثرة حيث كان قطع الطرق في الأسفار يأخذ الأيام والشهور من وقت الإنسان، وليس أمامه في الكثير من مدة السفر إلّا مياه الغدران والحفر والمصانع.

ومن هنا يكون الوزن إمارة على التقدير بالحجم.

والتفاوت اليسير مغتفر ـ كما أسلفت لما ذكرته من سبب.

٥ ـ ولأن في التقدير بالأشبار يسراً لا يوجد في التقدير بالمقاييس المعروفة الآن أمثال (اللتر) و(المتر) و(الغرام)، يأتي الإقتصار على الأشبار أمراً مرغوباً فيه.

٦ ـ وإذا أردنا المقارنة أو تحويل الشبر إلى المقاييس المتعارفة حالياً، فإن الشبر المتعارف الذي هو مقياس التقدير الشرعي يترواح بين ٢٢ سنتيمتراً إلى ٢٤ سنتيمتراً.

والرطل العراقي يترواح بين ٣١٥ غراماً و ٣٣٠ غراماً، مراعى فيه تفاوت المثقال الشرعي الذي هو واسطة تحويل الرطل إلى الغرام، واختلاف كثافة المياه.

ومن المعلوم: أن الكيلوغرام الواحد من الماء النقي يسع لتراً واحداً.

وعلى هذا يقاس في عمليات التحويل.

أرض الصلح

فصل من فصول كتاب (الأراضي: مجموعة دراسات وبحوث فقهية)

بقلم: محمد إسحاق فياض، (النجف الأشرف ١٩٨١ م) ص ٣٢٤ ـ ٣٢٨:

تناول الباحث فيه موضوع (أرض الصلح) من خلال النقطتين التاليتين:

١ ـ تعريف أرض الصلح.

٢ ـ الروايات في الموضوع ومؤدياتها الدلالية.

قال:

البحث فيها يقع في مرحلتين:

الأولى: فيما هو مقتضى عقد الصلح.

الثانية: فيما هو مقتضى مجموعة من النصوص التشريعية.

أما المرحله الأولى: فأرض الصلح هي الأرض التي فتحت من قبل المسلمين من دون أن يسلم أهلها، ولا قاوموا الدعوة الإسلامية بشكل مسلح، بل ظلوا على دينهم في ذمة الإسلام بعقد الصلح فتصبح الأرض أرض الصلح.

وعليه فإن اللازم هو تطبيق بنود عقد الصلح عليها، فإن نص فيها على أن الأرض لأهلها اعتبرت ملكاً لهم، غاية الأمر إن كانت الأرض داخلة في نطاق ملكيتهم قبل هذا العقد، كما إذا كانوا قائمين بإحيائها قبل تاريخ تشريع ملكية الأنفال للإمامعليه السلام أو انتقلت إليهم ممن يكون مالكاً لها ففي مثل ذلك لا يؤثر عقد الصلح إلّا في إبقائها في ملكهم باعتبار أن لولي الأمر استملاك الأرض منهم على حساب الدولة أو الأمة.

وأما إذا لم تكن الأرض ملكاً لهم، كما إذا كان قيامهم بإحيائها بعد تاريخ التشريع المزبور، فعندئذ يؤثر عقد الصلح في منحهم ملكية الأرض، ولا مانع من ذلك إذا رأى ولي الأمر مصلحة فيه.

وأما إذا نص في بنود عقد الصلح على استملاك الدولة أو الأمة للأرض فحينئذ تصبح الأرض خاضعة لمبدأ ملكية الإمامعليه السلام أو المسلمين، ولكن ظلت في أيديهم مع وضع الخراج والطسق عليها، هذا إذا كانت الأرض ملكاً لهم، ولكن بعقد الصلح انتقلت إلى الدولة أو الأمة. وأما إذا كانت ملكاً للدولة فعقد الصلح إنما يؤثر في مشروعية إبقائها في أيديهم، ويؤخذ منهم الجزية والخراج على حسب ما هو مقتضى عقد الصلح.

وأما الأراضي الموات حين عقد الصلح، أو الغابات التي لا رب لها، فإنها ملك للإمامعليه السلام وله أن يتصرف فيها بما يرى من المصلحة. نعم إذا أدرجها في عقد

الصلح لزم أن يطبق عليها ما هو مقتضى هذا العقد، ولا يجوز الخروج عن مقرراته ومقتضياته.

فالنتيجة أن مقتضيات عقد الصلح تختلف باختلاف الموارد والمصالح على أساس أن أمره بيد ولي الأمر فله أن يعقد الصلح معهم على حسب ما يراه من المصلحة للدولة أو الأمة وهي بطبيعة الحال تختلف باختلاف المقامات.

وأما المرحلة الثانية: فقد وردت في المسألة مجموعة من الروايات.

منها: صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، أو قوم صالحوا، أو قوم أعطوا بأيديهم وكل أرض خربة، وبطون الأودية) الحديث[١].

ومنهما: مرسلة حمادبن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام في حديث إلى أن قال: (والأنفال كل أرض خربة باد أهلها، وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، ولكن صالحوا صلحاً وأعطوا بأيديهم على غير قتال) الحديث.[٢]

ومنها: معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سمعه يقول: (إن الأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة دم، أو قوم صولحوا وأعطوا بأيديهم، وما كان من أرض خربة، وبطون أودية) الحديث[٣].

ثم إن المستفاد من معتبرة محمد بن مسلم، وكذا من مرسلة حماد بن عيسى أن عقد الصلح فيهما كان مقتضياً لإعطاء الأرض وتسليمها، وقد عرفت أن ما تم عليه

---

١ و ٢ ـ الوسائل، ج ٦، الباب ١، من أبواب الأنفال وما يختص بالإمام، الحديث ١، ٤.

٣ ـ الوسائل، ج ٦، الباب ١، من ابواب الانفال وما يختص بالإمام، الحديث ١٠.

عقد الصلح بشأن الأرض قد يكون مقتضاه تسليم الأرض لولي الأمر وإعطائها له على أساس أنها بمقتضى هذا العقد تصبح ملكاً للدولة.

ولكن مع ذلك فإنّ لولي الأمر إبقاء الأرض في أيديهم وتحت تصرفهم مقابل أخذ الخراج والطسق منهم.

وعلى الجملة فالكفار قد يسلمون الأرض إلى ولي الأمة تسليماً ابتدائياً وبدون شرط مسبق، وقد يسلمون الأرض من جهة شرط مسبق كعقد الصلح.

وأما صحيحة حفص بن البختري فقد جعلت عنوان الصلح في مقابل عنوان الإعطاء، ولكن من الطبيعي أن جعل الأرض التي تم بشأنها الصلح من الأنفال قرينة واضحة على أن مقتضاه ملكية الأرض للإمامعليه السلام والمراد من الإعطاء فيها هو إعطاء الأرض وتسليمها للإمامعليه السلام تسليماً ابتدائياً وبدون أي شرط مسبق بقرينة جعله في مقابل الصلح.

ولكن هذه المجموعة من الروايات ليست في مقام بيان تمام أنواع الصلح وأقسامه، وإنما هي في مقام بيان ما هو من الأنفال، ومن الطبيعي أن أرض الصلح التي تكون من الأنفال هي الأرض التي اقتضى الصلح ملكيتها للإمامعليه السلام.

وأما أراضي أهل الذمة التي هي في أيديهم فالظاهر أن علاقتهم بها تكون على مستوى الملك. ومن الطبيعي أن إبقاء تلك الأراضي في أيديهم من قبل ولي الأمر إنما هو بموجب ما تم بينهم وبين ولي المسلمين بشأنها في عقد الصلح، وتدل على الملك مجموعة من الروايات:

منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام قال: سألته عن شراء أرض أهل الذمة فقال: (لا بأس بها فتكون إذا كان ذلك بمنزلتهم تؤدي عنها كما يؤدون)

الحديث[١].

ومنها: مضمرة زرارة قال: قال: (لا بأس بأن يشتري أرض أهل الذمة إذا عملوها وأحيوها فهي لهم)[٢].

وتؤكد ذلك رواية أبي الربيع الشامي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (لا تشتر من أرض السواد شيئاً إلا من كانت له ذمة) الحديث[٣].

فإن الظاهر من هذه المجموعة هو شراء رقبة الأرض، وحملها على شراء الحق المتعلق بها كما كان الأمر كذلك في شراء الأرض المفتوحة عنوة وإن كان بمكان من الامكان إلا أنه خلاف الظاهر فيكون بحاجة إلى قرينة.

فالنتيجة أن أرض الصلح تختلف باختلاف ما تم عليه عقد الصلح بشأنها، وليس لها ضابط كلي في جميع الموارد.

نموذج تطبيق القواعد النحوية

وأوضح مثال يطرح هنا هو (آية الوضوء) وما روي فيها من قراءات قرآنية، وما جاء فيها من إعراب نحوي لبيان دلالتها، ومن ثم محاولة استفادة الحكم الشرعي في ضوء ما ينتهي إليه البحث النحوي من خلال تطبيق القواعد النحوية على الآية الكريمة موضوع البحث:

١ ـ الآية الكريمة:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى

---

١ و ٢ و ٣ ـ الوسائل، ج ١٢، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع، الحديث ٨، ٢، ٥.

﴿ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ ـ المائدة: ٦ ـ.

وسينصب البحث في الآية الكريمة على إعراب كلمة (أرجل)، ويقوم على أساس مما ورد فيها من قراءة قرآنية لأجل توثيق شكل الكلمة الإعرابي.

٢ ـ القراءة:

قال أبو عمرو الداني في كتابه (التيسير)[١]: «نافع وابن عامر والكسائي وحفص (وأرجلكم) بنصب اللام، والباقون بجرها».

ويعني بهذا: أن ثلاثة من القراء السبعة وهم: نافع وابن عامر والكسائي قرأوا بالنصب، وثلاثة منهم، وهم: ابن كثير وأبو عمرو وحمزة قرأوا بالجر.

وقرأ عاصم بالنصب في رواية حفص عنه، وبالجر في رواية شعبة.

فالقراءتان متواترتان، ومتعادلتان من حيث العدد.

ومن هنا ذهب بعضهم إلى التخيير بين المسح والغسل، وذهب بعض آخر إلى الجمع بين الغسل والمسح، كما نقل السياغي في (الروض النضير)[٢] عن النووي في (شرح مسلم) أنه قال: «قال محمد بن جرير والجبائي ـ رأس المعتزلة ـ يخير بين المسح والغسل، وقال بعض أهل الظاهر: يجب الجمع بين المسح والغسل».

وواضح أن مستند التخيير هو الأخذ بظاهر القراءتين، والجمع للجمع بينهما احتياطاً.

٣ ـ الإعراب:

أما توجيه إعراب القراءتين فاختلف فيه على النحو التالي:

---

١ ـ ص ٩٨.

٢ ـ ٢١٧/١.

قراءة النصب:

أ ـ بالعطف على المنصوب وهو (وجوهكم وأيديكم) على اعتبار أن العامل فيه هو (اغسلوا) فيكون المعنى (اغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم).

ب ـ بالعطف على محل الجار والمجرور وهو (برؤوسكم) لأنه في محل نصب بالفعل (امسحوا) فيكون المعنى (امسحوا رؤوسكم وأرجلكم).

الموازنة:

والموازنة بين الإعرابين تقتضي ترجيح العطف على الأقرب إلى المعطوف في سياق الكلام وهو (رؤوسكم)، لأن العطف على الأبعد يتطلب وجود قرينة سياقية تصرف المعطوف عن العطف على الأقرب إلى العطف على الأبعد، وهي غير موجودة في الآية الكريمة.

قراءة الجر:

أ ـ بالعطف على المجرور، وهو (برؤوسكم) بمعنى (وامسحوا برؤوسكم وبأرجلكم).

ب ـ بالحمل على الجوار، وفحواه: أن الأرجل لأنها مجاورة للمجرور وهو (برؤوسكم) حملت عليه في الإعراب فقط.

الموازنة:

والموازنة بين الإعرابين تقتضي ترجيح العطف على لفظ (برؤوسكم)، لا الحمل على الجوار، لأن الشاهد الذي اتخذ مقياساً للجوار، وهو قول بعض العرب: (هذا جحرُ ضبٍ خربٍ) بجر (خرب) حملاً على جواره للمجرور وهو (ضب)، لا

يصلح لأن تقاس عليه الآية الكريمة، وذلك للأسباب التالية:

أ ـ أن الشاهد نعت والآية عطف، ولا قياس مع الفارق.

ب ـ إن الجر على الجوار لا يحسن في المعطوف ولا يصح، لأن حرف العطف حاجز بين الإسمين ومبطل للمجاورة، كما يقول ابن هشام في (شرح شذور الذهب) ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

وقال في (مغني اللبيب)[1]: «ولا يكون في النسق لأن العاطف يمنع من التجاور».

ج ـ اعتبار الحمل على الحمل على الجوار شذوذاً من قبل جمع من أعلام المحققين النحاة لا يجوز حمل شيء من كتاب الله تعالى عليه، منهم:

ـ أبو الفتح ابن جني، في (الخصائص ١/١٩١ـ ١٩٢).

ـ أبو حيان الأندلسي، في تفسير (البحر المحيط ٢/١٤٥).

ـ أبو البركات ابن الأنباري، في (الإنصاف ٢/٦١٥)

ـ أبو سعيد السيرافي، انظر: (خزانة الأدب ٢/٣٢٣)

ـ أبو جعفر النحاس في (إعراب القرآن ١/٢٥٨) قال: «لا يجوز أن يعرب شيء على الجوار في كتاب الله عزَّوجلّ ولا في شيء من الكلام، وإنما الجوار غلط، وإنما وقع في شيء شاذ، وهو قولهم: (هذا جحرُ ضبٍ خرب)، والدليل على أنه غلط قول العرب في التثنية: (هذان جحرا ضب خربان)، وإنما هذا بمنزلة الإقواء، ولا يحمل شيء من كتاب الله عزَّوجلّ على هذا».

ـ أبو إسحاق الزجاج، في (معاني القرآن وإعرابه ٢/١٦٧)، قال: «وقال بعض

---

١ ـ ص ٨٩٥.

أهل اللغة هو جر على الجوار، فأما الخفض على الجوار فلا يكون في كلمات الله».

ـ مكي بن أبي طالب القيسي في (مشكل إعراب القرآن ١/٢٢١).

ـ وغير هؤلاء.

٤ ـ النتيجة:

وفي ضوء ما تقدم تكون النتيجة:

أ ـ إن قراءة الجر تعني عطف الأرجل على الرؤوس ومشاركتها لها في المسح.

ب ـ وعليه تكون قراءة الجر قرينة مفسرة لقراءة النصب بأن المتعين في إعرابها ومعناها هو عطف الأرجل على محل الرؤوس.

ج ـ وعلى أساسه يتعين ظهور الآية في الدلالة على المسح.

د ـ ومن ثم تطبق قاعدة الظهور، فتأتي النتيجة الأخيرة: وجوب المسح.

نموذج تطبيق القواعد البلاغية

سنتناول هنا (حديث الوَلاء) ونتعامل معه وفق الخطوات التالية:

ـ ذكر نص الحديث.

ـ تخريج الحديث.

ـ بيان معنى الحديث.

ـ بيان أسلوب الحديث.

ـ استخلاص النتيجة:

١ ـ نص الحديث:

ـ الوَلاء لُحْمَة كلحمة النسب).

وفي رواية أخرى:

(الولاء لحمة كلحمة الثوب).

وفي ثالثة:

(الولاء لحمة كلحمة النسب لا تباع ولاتوهب).

٢ ـ تخريج الحديث:

رواه الشيخ الطوسي في (الإستبصار)[١] عن محمد بن أحمد بن يحيى عن إبراهيم بن هاشم عن النوفلي عن السكوني عن الإمام الصادق عن أبيه عن النبي ﷺ.

والرواية معتبرة، كما هو الظاهر من سندها المذكور.

٣ ـ معنى الحديث:

قال النبي ﷺ هذا الحديث لبيان أن الوَلاء سبب آخر من أسباب التوارث، فكما أن النسب من أسباب الميراث، كذلك الولاء، فهو مثله في تسبيب التوارث، ذلك أن للميراث أسباباً توجبه قسّمها الفقهاء إلى نسب وسبب، وقسموا السبب إلى الزوجية والولاء، وقسموا الولاء إلى ثلاثة أقسام، وهي ـ كما يلخصها الشيخ مغنية في (فقه الإمام جعفر صادق عليه السلام)[٢]:

«**الأول:** العتق: وهو أن يرث السيدُ عبدهَ بشرط أن يعتقه تبرعاً، لا في كفارة أو نذر، وأن لا يتبرأ من ضمان جريرته، وأن لا يكون للعبد وارث.

١ ـ ٤/٢٤.

٢ ـ ط ٥، ج ٦، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

الثاني: ضمان الجريرة، والمراد بها الجناية، ومعنى ضمانها أن يتفق اثنان على أن يضمن كل منهما جناية الآخر، أو يضمن أحدهما ما يجنيه الآخر دون العكس، ويصح ذلك بشرط أن لا يكون للمضمون وارث قريب، ولا مولى معتق، فإذا كان الضمان من جانب واحد، قال المضمون للضامن: عاقدتُك على أن تنصرني وتدفع عني وتعقل عني وترثني، فيقول الآخر: قبلتُ.

وإذا كان الضمان من الجانبين قال أحدهما: عاقدتك على أن تنصرني وأنصرك وتعقل عني وأعقل عنك وترثني وأرثك، فيقول الآخر: قبلتُ.

ومتى تم ذلك كان على الضامن بدل الجناية وله الميراث مع فقد القريب، والمعتق، مقدماً على الإمام في الميراث.

الثالث: ولاء الإمام، إذا مات إنسان وترك مالاً ولا وارث له من أرحامه ولا ضامن جريرة ولا مولى معتق، كان ميراثه للإمام، إلّا إذا كان الميت زوجة، فإن الزوج يأخذ النصف بالفرض والنصف الآخر بالرد، وإذا كان زوجاً أخذت الزوجة الربع والباقي للإمام».

وقال ابن الأثير في (النهاية)[1]: «ومعنى الحديث: المخالطة في الولاء، وأنها تجري مجرى النسب في الميراث، كما تخالط اللحمة سَدَى الثوب حتى يصيرا كالشيء الواحد لما بينهما من المداخلة الشديدة».

وشرحه الشيخ الطوسي على روايته له والتي نصها: (الولاء لحمة كلحمة النسب لا تباع ولا توهب) باحتمال دلالته على أحد المعنيين التاليين:

أحدهما: أن يكون المراد بذلك: المنع من جواز بيعه كما لا يجوز بيع النسب،

---

١ ـ ٤/٢٤٠.

وقد بيّن ذلك بقوله: (لا تباع ولا توهب).

ويؤكد ذلك أيضاً ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى عن بنان عن محمد عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن بيع الولاء يحل؟ قال: لا يحل.

والوجه الآخر: أن نخصه بأن نقول: إنّه مثل النسب في أن يرثه الأولاد الذكور منهم دون الإناث، بدلالة الأخبار الأولى» التي ذكرها قبل هذا الحديث من كتابه المذكور.

٤ ـ الأسلوب البلاغي للحديث:

قال الشريف الرضي في (المجازات النبويّة)[١] بعد ذكره الحديث: «وهذه استعارة لأنّه ـ عليه الصلاة والسلام ـ جعل التحام الوليّ بوليه كالتحام النسيب بنسيبه في استحقاق الميراث، وفي كثير من الأحكام، وذلك مأخوذ من لحمة الثوب وسداه، لأنهما يصيران كالشيء الواحد بما بينهما من المداخلة الشديدة والمشابكة الوكيدة».

ويمكننا أن نقول أيضاً: إن كلمة (لحمة) إذا لحظت بمعنى (القرابة) ـ كما هو أحد معانيها وقد يكون مأخوذاً في الأصل من لحمة الثوب ـ يأتي أسلوب الحديث من نوع التشبيه البلاغي، وقد يسمى تشبيهاً مجملاً لحذف وجه الشبه منه وهو المداخلة.

أمّا إذا لحظت بمعنى لحمة الثوب، يأتي التشبيه ـ هنا ـ وليداً عن تشبيه قبله،

---

١ ـ تحقيق الزيني ص ١٧٢ .

وتقديره: (النسب لحمة كلحمة الثوب في المداخلة).

وفي كلتا الحالتين هو تشبيه مجمل.

هذا على رواية (الولاء لحمة كلحمة النسب).

وعلى رواية (الولاء لحمة كلحمة الثوب) يكون الأسلوب تشبيهاً أيضاً ومجملاً لحذف وجه الشبه منه كسابقه.

وعلى رواية (الولاء لحمة كلحمة النسب لا تباع ولا توهب) يكون التشبيه مفصلاً للتصريح بوجه الشبه.

٥ ـ النتيجة

وننتهي من كل ما تقدم إلى أن الولاء سبب من أسباب الإرث لتشبيهه بالنسب.

نموذج تطبيق القواعد الدلالية

سأستعرض ـ هنا ـ دلالة كلمة (صعيد) الواردة في آية التيمم، في ضوء الخطوات التالية:

ـ ذكر نص الآية.

ـ ذكر أقوال الفقهاء.

ـ ذكر أدلة الأقوال.

ـ التعقيب على منهج الفقهاء في الإستدلال.

ـ الإنتهاء إلى النتيجة.

١ ـ الآية الكريمة:

﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ ـ النساء: ٤٣ و المائدة: ٦ ـ.

٢ ـ المستفاد من مراجعتي لعدد كبير من كتب الفقه الإمامي الفتوائيّة والإستدلاليّة أن لهم في المسألة قولين، هما:

أ ـ المراد بالصعيد في الآية الكريمة: وجه الأرض.

ب ـ المراد بالصعيد في الآية الكريمة: التراب.

وفي عدد غير قليل من الكتب الإستدلاليّة أن مستند القول هو المعجم اللغوي العربي.

يقول الشيخ البحراني في (الحدائق)[1]: «المطلب الثاني: فيما يجوز به التيمم وما لا يجوز، وقد اختلف الأصحاب (رضوان الله عليهم) في هذا المقام في مواضع: الأوّل: هل يكفي مجرد ما صدق عليه اسم الأرض أو يشترط خصوص التراب؟ قولان.

فقال الشيخ: لا يجوز إلّا بما يقع عليه اسم الأرض إطلاقاً، سواء كان عليه تراب أو كان حجراً أو حصىً أو غير ذلك.

وبذلك صرّح في (المبسوط) و (الجمل) و (الخلاف)، كذا نقله عنه في (المعتبر).

وهو مذهب ابن الجنيد، والمرتضى في (المصباح)، واختاره المحقق والعلامة، وهو المشهور بين المتأخرين.

وعن المرتضى في (شرح الرسالة) أنّه قال: لا يجزىء في التيمم إلّا التراب الخالص، أي الصافي من مخالطة مالا يقع عليه اسم الأرض كالزرنيخ والكحل وأنواع المعادن، كذا نقله عنه في (المعتبر) أيضاً...

---

١ ـ ٢٩٣/٤.

ونقل هذا القول عن أبي الصلاح وظاهر المفيد».

٣ ـ ثمّ قال: «ومنشأ الخلاف في هذا المقام هو الخلاف بين أهل اللغة في تفسير الصعيد في الآية...

فالمرتضى (رضى الله عنه) ومن قال بمقالته تمسكوا بأحد القولين.

والآخرون تمسكوا بالقول الآخر».

وقال الشيخ صاحب الجواهر[١] في معرض الإشكال على القول بالإجتزاء في التيمم بالحجر ونحوه: «لكن قد يشكل الجميع[٢] بظهور أن منشأ الإختلاف في التيمم بالحجر ونحوه الإختلاف في معنى الصعيد، فلا يجتزىء به مطلقاً، بناء على أن الصعيد هو التراب خاصة كما في (الصحاح) و (المقنعة)، وعن (الجمل)[٣] و (المفصل) و (المقاييس) و (الديوان) و (شمس العلوم) و (نظام الغريب) و (الزينة) لأبي حاتم، بل ربما استظهر من (القاموس) و (الكنز)، كما أنّه حكي عن الأصمعي، وكذا عن أبي عبيدة لكن بزيادة وصفه بالخالص الذي لا يخالطه سبخ ورمل، وبني الأعرابي[٤] وعباس[٥] والفارس[٦]، بل عن المرتضى ﷺ نقله عن أهل اللغة».

٤ ـ وكما رأينا مما ذكره صاحب الحدائق، وما استعرضه صاحب الجواهر من استدلال: أن أكثر الفقهاء رجعوا في تحديد معنى الصعيد في الآية الكريمة إلى

---

١ ـ الجواهر: ٥/١٢٠.

٢ ـ كذا في المطبوعة، وصوابه: على الجميع.

٣ ـ هكذا في المطبوعة، وصوابه (المجمل) وهو كتاب مجمل اللغة لابن فارس.

٤ ـ كذا في المطبوعة، وصوابه: ابن الاعرابي.

٥ ـ كذا في المطبوعة، وصوابه: أبي العباس وهو ثعلب.

٦ ـ كذا في المطبوعة، وصوابه: ابن فارس.

المعاجم اللغوية العربية.

غير أن الملاحظ على منهجهم:

أ ـ عدم التفرقة بين عالم اللغة (أو اللغوي الدلالي)، وعالم المعجم (أو المؤلف المعجمي).

ب ـ عدم الموازنة بين القولين في ضوء أصول اللغة وترجيح ما ترجحه.

ومن هنا رأيت بحث المسألة في هدي هاتين الملاحظتين ليتضح أمامنا وبجلوة تامة كيفيّة الإستدلال باللغة في مجالي (المعجم) و (الدلالة).

وستأتي خطوات البحث كالتالي:

ـ عرض معاني كلمة (صعيد) المعجمية.

ـ استبعاد ما لا يلتقي وطبيعة التيمم من المعاني.

ـ إحصائية بعدد المعاجم لكل معنى.

ـ استبعاد المعاجم لمؤلفين معجميين غير دلاليين، التي لم توثق المعنى بنسبته لعالم لغوي دلالي، أو بدعمه بشاهد لغوي.

ـ تصنيف المنتقىٰ ضمن قوائم إحصائيّة.

ـ ثمّ الموازنة بين القوائم.

ـ فالإنتهاء إلى النتيجة.

١ ـ المعاجم التي رجعت إليها مباشرة، هي:

١ ـ العين، الخليل.

٢ ـ مجاز القرآن، أبو عبيدة.

٣ ـ الصحاح، الجوهري.

٤ ـ ديوان الأدب، الفارابي.

٥ ـ مجمل اللغة، ابن فارس.

٦ـ القاموس المحيط، الفيروز آبادي.

٧ ـ تاج العروس، الزبيدي،

٨ ـ لسان العرب، ابن منظور.

٩ ـ المفردات، الراغب الأصفهاني.

١٠ ـ مجمع البحرين، الطريحي.

١١ ـ المغرب، المطرزي.

١٢ ـ المصباح المنير، الفيومي.

١٣ ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

١٤ ـ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

والمعاجم غير المباشرة، وهي التي اطلعت على ما ذكرته عن طريق المعاجم المباشرة، هي:

١٥ ـ جمهرة اللغة، ابن دريد.

١٦ ـ تهذيب اللغة، الأزهري.

والمعاني التي ذكرتها المعاجم المذكورة، هي:

١ ـ وجه الأرض:

العين، المصباح، المغرب، الصحاح، القاموس، التاج، الوسيط، المجمع، المجاز، المفردات، معجم ألفاظ القرآن الكريم.

٢ ـ التراب:

الديوان، المصباح، التهذيب، الصحاح، المجمل، القاموس، التاج، الوسيط، المجمع.

٣ ـ الطريق:

المصباح، المجمع، معجم ألفاظ القرآن الكريم.

٤ ـ الأرض بعينها:

التاج، اللسان، معجم ألفاظ القرآن الكريم.

٥ ـ الأرض الطيبة:

التاج، اللسان.

٦ ـ التراب الطيب:

التاج، اللسان.

٧ ـ الأرض المستوية:

التاج، اللسان.

٨ ـ المرتفع من الأرض:

التاج، اللسان، الوسيط.

٩ ـ الأرض المرتفعة من الأرض المنخفضة:

التاج، اللسان.

١٠ ـ التراب الذي لم يخالطه سبخ ولا رمل:

التاج، اللسان، الجمهرة، المجمع.

١١ ـ التراب ذو الغبار:

التاج، اللسان.

١٢ ـ الموضع الواسع:

الوسيط.

١٣ ـ الغبار:

المفردات.

٢ ـ والمعاني التي تلتقي وطبيعة التيمم، ويحتمل أن تكون مدلولاً لكلمة (صعيد) في الآية الكريمة، هي:

١ ـ وجه الأرض.

٢ ـ التراب.

٣ ـ الأرض بعينها.

٤ ـ الأرض الطيبة.

٥ ـ التراب الطيب.

٦ ـ التراب الذي لم يخالطه سبخ ولا رمل.

٧ ـ التراب ذو الغبار.

٨ ـ المرتفع من الأرض.

وبملاحظة أن القائل بأن معنى الصعيد هو الأرض بعينها أن مراده من القيد (بعينها) في مقابل (التراب) بخصوصه، يمكننا أن نذهب إلى أنّه يريد به وجه الأرض.

وبملاحظة أن المقصود من طيب الأرض وطيب التراب هو أن تكون الأرض قد أخصبت وأكلأت، وكذلك التراب، يمكننا أن ندخل هذين تحت عنوان التراب الذي لم يخالطه سبخ ولا رمل.

وبملاحظة أن المراد من تقييد التراب بأنه ذو غبار أن لا يكون قد تحجر أو تمدر يدرج هذا القول تحت عنوان التراب.

وبعد هذه الملاحظات تكون المعاني لكلمة (صعيد) المتحمل إرادتها منه هنا هي:

١ ـ وجه الأرض.

٢ ـ التراب مطلقاً.

٣ ـ التراب الذي لم يخالطه سبخ ولا رمل.

٤ ـ المرتفع من الأرض وبعد هذا الذي تقدم لا بد لنا من فرز أسماء العلماء اللغويين الدلاليين الذين نسبت إليهم أقول في المسألة، وهم:

١ ـ الخليل.

٢ ـ أبو عبيدة.

٣ ـ ابن الأعرابي.

٤ ـ الفراء.

٥ ـ ثعلب.

٦ ـ الزجاج.

لنفرز أقوالهم في المسألة أيضاً، وهي كالتالي:

١ ـ ذهب كل من الخليل وأبي عبيدة وثعلب والزجاج إلى أن المعنى في الآية: وجه الأرض.

وذهب ابن الأعرابي إلى أن المعنىٰ هو الأرض بعينها... وأخذاً بالملاحظة المذكورة في أعلاه يصبح هو الآخر قائلاً بأن المعنى هو وجه الأرض.

٢ ـ وذهب الفراء إلى أن المعنى ـ هنا ـ هو التراب.

وعليه يصبح عندنا معنيان للصعيد ـ هنا ـ هما: (وجه الأرض) و (التراب)، وذلك لأنّ المعاني الأخرىٰ قد استبعدنا بعضها لأنّها لا يحتمل إرادتها، وأدخلنا بعضها تحت عناوين بعض، ثمّ استخلصنا منها ما نسب لعالم دلالي.

أما الشواهد اللغوية فقد استشهد هنا بالتالي

١ ـ الآية الكريمه ﴿فَتُصْبِحَ صَعِيداً زَلَقاً﴾[١].

استشهد بها أبو إسحاق على أن المراد بالصعيد وجه الأرض[٢].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿صَعِيداً جُرُزاً﴾[٣].

استشهد به الفراء على أن المراد بالصعيد التراب[٤].

٣ ـ قول جرير:

إذا تيم ثوت بصعيد أرض ... بكت من خبث لؤمهم الصعيدُ

ذكره الزبيدي[٥] وابن منظور[٦] شاهداً على أن المراد بالصعيد وجه الأرض.

٤ ـ قول جرير أيضاً:

والأطيبين من التراب صعيدا

ذكره ابن منظور[٧] شاهداً على أن المراد بالصعيد وجه الأرض.

٥ ـ قول ذي الرمة:

قد استحلوا قسمة السجود

والمسح بالأيدي من الصعيد

استشهد به الخليل[٨] على أن المراد بالصعيد وجه الأرض.

---

١ ـ سورة الكهف، ٤٠.

٢ ـ انظر: التاج: مادة (صعد).

٣ ـ سورة الكهف، ٨.

٤ ـ انظر: التاج: مادة (صعد).

٥ ـ التاج: مادة (صعد).

٦ ـ اللسان: مادة (صعد).

٧ ـ م. ن.

٨ ـ العين: مادة (صعد).

٥ ـ و كما رأينا أن خمسة من العلماء اللغويين من مجموع ستة ذهبوا إلى أن الصعيد هو وجه الأرض، أى بنسبة ٩٣،٦٪.

و أن أربعة من الشواهد من مجموع خمسة هي لإثبات أن معنى الصعيد هو وجه الأرض، أي بنسبة ٨٠٪.

فإذا ضممنا هذه إلى تلك تأتي النتيجة بأنّ معنى الصعيد المقصود في الآية الكريمة هو وجه الأرض.

و لذا وجدنا جلّ متأخري المتأخرين من فقهائنا الإمامية يذهبون إلى ذلك.

فمن محشي (العروة الوثقى) ـ ممن لدي حواشيهم، و هي خمس عشرة حاشية ـ ذهب إلى القول به إثنا عشر فقيهاً، وهم: الجواهري والحكيم والشاهرودي والميلاني والشريعتمداري والخوانساري والشيخ البروجردي والخميني والخوئي والكلبايكاني والطباطبائي القمي وزين الدين.

و من قبلهم صاحب العروة السيد اليزدي، قال: «يجوز التيمم على مطلق وجه الأرض على الأقوى، سواء كان تراباً أو رملاً أو حجراً أو مدراً أو غير ذلك»[١].

و قوله: (على الأقوى) يشير به إلى أقوائية دليل القول بالنسبة إلى دليل القول الآخر أو الأقوال الأخرى.

نموذج تطبيق القواعد الأصولية

و لنأخذ ـ هنا ـ قاعدة الإستصحاب، و نتبع في تطبيقها الخطوات التالية:

١ ـ ذكر الموضوع أو المسألة.

---

١ ـ العروة الوثقى: فصل في بيان ما يصح التيمم به.

٢ ـ ذكر الحكم.

٣ ـ تطبيق القاعدة.

١ ـ من المسائل الفقهية التي تذكر في أحكام المياه مسألة الشك في إطلاق الماء، وفحواها:

إذا كان الماء مطلقاً ثم شك في زوال اطلاقه، ما هي وظيفة المكلف من حيث الجري العملي أيحكم باطلاقه؟ أم يحكم بعدم إطلاقه؟

٢ ـ الجواب: وظيفته أن يحكم باطلاقه.

٣ـ و الدليل على ذلك هو الإستصحاب، لأن المكلف كان على يقين من إطلاق الماء، ثم شك في زوال الإطلاق، فليس له أن ينقض اليقين بالشك.

يقول السيد اليزدي في (العروة الوثقى)[١]: «والمشكوك اطلاقه لا يجري عليه حكم المطلق إلّا مع سبق اطلاقه».

و يقول السيد الحكيم معلقاً عليه: «فحينئذٍ يستصحب اطلاقه كسائر العوارض المشكوكة الإرتفاع فيجري عليه حكم المطلق»[٢].

و يعلق السيد السبزواري على المسألة بقوله: «لأصالة بقاء الحدث أو الخبث بعد استعماله فيهما، و مع سبق الإطلاق يستصحب فيرتفع الحدث والخبث حينئذٍ»[٣].

٤ ـ فالنتيجة هي أن يحكم المكلف في مثل هذه المسألة باطلاق الماء ببركة تطبيق قاعدة الإستصحاب.

---

١ ـ ١/٤٩ ط ٢ «ذات التعليقات العشر».

٢ ـ المستمسك ١/٢٠٦ ط ٢.

٣ ـ مهذب الاحكام ١/٢٨١.

نموذج تطبيق القواعد الفقهية

ولتكن معاملتنا هنا مع (قاعدة الفـراغ) و (قـاعدة الفـراش) سـائرين عـلى الخطوات التالية:

١ ـ ذكر الموضوع أو المسألة، بعد التأكد من أنّها من موارد انطباق القـاعدة حسبما هو محرر في موضعه من البحث في القاعدة.

٢ ـ تطبيق القاعدة.

٣ ـ بيان النتيجة.

قاعدة الفراغ:

١ ـ المسألة:

من الموارد التى تطبق فيها قاعدة الفراغ ما لو تيقن المكلّف من إتيانه بالواجب المكلف به، ثم و بعد الفراغ من أداء الواجب شك في أن عمله الذي قام به جامعاً للأجزاء و الشرائط و فاقداً للموانع أو لا؟

مثل ما لو توضأ وصلى، و بعد أن فرغ من صلاته شك في صحة وضوئه.

٢ ـ هنا يقوم المكلف بتطبيق قاعدة الفراغ التـي تـقول له: ابـنِ عـلىٰ صـحة وضوئك، و لا تعتنِ بشكك، حيث أن لسان دليل القاعدة يـنهي إلى هـذا، فـفي صحيح محمّد بن مسلم قال، «قلت لأبي عبد اللّٰه‌عليه‌السلام: رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة؟

قال: يمضي على صلاته و لا يعيد»[1].

---

١ ـ انظر: قواعد الفقيه ٢٧٧ ـ ٢٩٩.

٣ ـ و تكون النتيجة لديه: الحكم بصحة وضوئه.

قاعدة الفراش:

١ ـ الموضوع:

و أيضاً هي من القواعد التي يرجع إليها في حالة الشك، و ذلك كما لو كانت امرأة قد تزوجت زواجاً شرعياً من رجلٍ ما، و حصل منها و هي في عصمة زوجها اتصال جنسي غير شرعي مع رجل آخر، و حملت و وضعت حملها في مدة يمكن فيها نسبة المولود لزوجها الشرعي، و شك في أمر الولد هل هو من زوجها الشرعي أو من الرجل الآخر.

٢ ـ في مثل هذه الحالة تطبق قاعدة الفراش التي تقول: (الولد للفراش وللعاهر الحجر)، فينسب الولد استناداً لهذه القاعدة إلى صاحب الفراش و هو الزوج الشرعي، و ترجم المرأة حداً لأنها محصنة، حيث أريد بـ(العاهر) ـ كما هو ظاهر لسان الحديث ـ المرأة، لأن كلمة (عاهر) تطلق ـ في اللغة ـ على الرجل و على المرأة، فيقال: رجل عاهر، و امرأة عاهر و عاهرة[١].

٣ ـ فتكون النتيجة: الحكم بإلحاق الولد بالزوج الشرعي.

و من تطبيقاتها:

أ ـ ما رواه سعيد الأعرج عن الإمام الصادقعليه السلام، قال: «سألته عن رجلين وقعا على جارية في طهر واحد، لمن يكون الولد؟

قال: للذي عنده الجارية لقول رسول اللّهصلى الله عليه وآله: الولد للفراش وللعاهر الحجر»[٢].

---

١ ـ انظر: المعجم الوسيط: مادة (عهر).

٢ ـ القواعد الفقهية ٤/٢٢.

نموذج تطبيق القواعد الرجالية

و ستكون قاعدتنا ـ هنا ـ (عمل الأصحاب)، و وفق الخطوات التالية:

١ ـ ذكر الراوي و روايته.

٢ ـ ذكر الإشكال على سند الرواية.

٣ ـ رد الإشكال بتطبيق القاعدة.

٤ ـ بيان النتيجة.

١ ـ الرواية: سند و نصاً:

محمّد بن الحسن عن المفيد عن أحمد بن محمّد عن أبيه محمّد بن يحيىٰ عن محمّد بن علي بن محبوب عن أحمد بن الحسين عن فضالة عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليعليه‌السلام: أنه سئل عن التيمم بالجص؟

فقال: نعم.

فقيل: بالنورة؟

فقال: نعم.

فقيل: بالرماد؟

فقال: لا؛ إنه ليس يخرج من الأرض، إنما يخرج من الشجر»[١].

٢ ـ نوقش في سند هذه الرواية بتضعيف السكوني لتصريح العلامة الحلي في (الخلاصة) بعاميته.

٣ ـ و في (نهج الهدى)[٢] حيث استدل مؤلفه الشيخ البروجردي بهذه الرواية

---

١ ـ الوسائل ١/٩٧١ ط ٥.

٢ ـ ١/٣٨٧ ـ ٣٨٨.

على جواز التيمم بالجص، و رَدَّ الإشكال المذكور بتطبيقه القاعدة، قال: «لا بأس بالعمل برواية السكوني، فإنه و إن صرح العلامة في الخلاصة بكون الرجل عامياً، إلّا أنه يظهر من الشيخ و النجاشي من عدم التعرض لمذهبه كونه إمامياً شديد التقية لإشتهاره بين العامة و اختلاطه بهم و كونه من قضاتهم، كما لعل ذلك هو المنشأ لرميه بكونه عامياً، مع أنه على فرض كونه عامياً، يكفيه بناؤهم على العمل بروايته، بل وترجيح روايته على رواية من هو من أجلة أهل العدل، ويكفيك في ذلك دعوى الشيخ ﷺ اجماع الشيعة على العمل بروايته كما نص عليه في غير موضع من كتبه، فيظهر حينئذٍ كون الرجل موثقاً، لا يقدح في العمل بروايته ما نسب إليه من كونه عامياً».

و في (الوسائل)[1]: «اسماعيل بن أبي زياد السكوني الشعيري، ـ و اسم أبي زياد مسلم ـ قال العلامة: كان عامياً، و قال الشيخ والنجاشي: له كتاب، و وثقه الشيخ في (العدة)، و نقل الاجماع على العمل بروايته ـ كما مرّ نقله ـ و وثقه المحقق في المسائل العزية».

٤ـ و النتيجة التي ننتهي إليها من هذا هي: وثاقة السكوني و جواز العمل بروايته.

نموذج تطبيق القرائن التاريخية

و لنأخذ ـ هنا ـ الظاهرة الدينية في معنى كلمة (الطهارة) شرعاً قرينة على أنها من الحقائق الشرعية في مجتمع نزول القرآن الكريم و مجيء الشريعة الإسلامية المطهرة.

---

١ ـ الخاتمة ١٣٨/٢٠.

و نعالج المسألة على هدى الخطوات التالية:

١ ـ تعريف الطهارة فقهياً.

٢ ـ مداليل النصوص الشرعية بكلمة (طهارة).

٣ ـ الظاهرة الدينية لكملة (طهارة).

٤ ـ النتيجة.

و ضمن هذه المقتطفة من كتاب (دروس في فقه الإمامية):

١ ـ اختلف الفقهاء في تعريف الطهارة على طوائف ثلاث، هي:

الطائفة الأولى:

تلكم التعاريف الشاملة والعامة للطهارة بقسميها الحدثية والخبثية، و هي جل تعريفات فقهاء السنة، مثل:

التعريف المذكور في (زاد المستقنع): «الطهارة هي: ارتفاع الحدث وما في معناه، و زوال الخبث».

و التعريف الوارد في (ترشيح المستفيدين): «و شرعاً: رفع المنع المترتب على الحدث أو النجس».

و ذهب إليه من فقهاء الإمامية الشيخ أبو علي، فقد نقل في (الجواهر) أنه عرّفها في (شرح النهاية) بـ«أنها التطهير من النجاسات و رفع الأحداث».

الطائفة الثانية:

هي التعريفات التي قصرت مفهوم الطهارة على الطهارة التعبديّة دون أن تفرق بين المبيح منها و غير المبيح، كتعريف الشهيد الأول في (اللمعة): «و شرعاً:

استعمال طهور مشروط بالنية».

الطائفة الثالثة:

التعريفات التي ضيقت مفهوم الطهارة بقصره على الطهارة التعبدية المبيحة للدخول في الصلاة... نحو تعريف الشيخ الطوسي في (النهاية): «الطهارة في الشريعة: اسم لما يستباح به الدخول في الصلاة».

و تعريف المحقق في (الشرائع): «الطهارة: اسم للوضوء، أو الغسل أو التيمم على وجه له تأثير في استباحة الصلاة».

و على هذه التعريفات (الطائفة الثالثة) لايصح اطلاق الطهارة حقيقةً على وضوء الحائض للذكر، و وضوء الجنب للنوم، و وضوء المحتلم للجماع، لأنها غير رافعة للأحداث المذكورة، فهي غير مبيحة للدخول في الصلاة، أي لاتصح الصلاة بها.

و على التعريف في الطائفة الثانية لايصح اطلاق الطهارة حقيقةً على الطهارة الخبثية.

والمعروف والمشهور بين فقهاء الإماميّة هو التعريف الأخير القاصر للطهارة على التعبديّة المبيحة.

و ذهب بعضهم إلى التعريف الثاني ـ كما قرأتَه عن الشهيد الأول في (اللمعة).

قال الشهيد الأول في (غاية المراد في نكت الإرشاد): «إن إدخال إزالة الخبث فيها ليس من اصطلاحنا» ـ كما نقل عنه هذا في (الجواهر) ـ.

٢ ـ إلّا أننا إذا ألقينا على استعمال النصوص الشرعية لألفاظ الطهارة نرى أنها أطلقتها على الطهارة مطلقاً، أي بما يعم قسميها، و من غير استخدام ما يدل أو

يشير إلى التجوز في الإستعمال، و من أمثلة هذا:

ـ ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾.

ـ ﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾.

ـ ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾.

ـ (و قد جعلت الماء طهوراً لأمتك من جميع الأنجاس).

ـ (و كما غلب كثرة الماء فهو طاهر).

ـ (كل شيء يراه ماء المطهر فقد طهر).

٣ ـ يضاف إليه:

إن مفهوم الطهارة الشرعي من المفاهيم التي كانت معروفة لدى أبناء مجتمع التنزيل، لأنها من المفاهيم التي كانت تسود مجتمعات المتعبدين بالموسوية والمسيحية.

فلا تحتاج إلى وضع جديد، و كل ما تحتاجه هو التهذيب بالحذف أو الإضافة وفق التشريع الإسلامي الجديد، و هو ما تم بالفعل، و فهمه أبناء مجتمع التنزيل بيسر.

و يسري هذا في عموم الألفاظ الشرعية لاستمرار الظاهرة الدينية، من عهد أول نبي، و استمرار ظاهرة الكتاب الإلهي منذ صحف إبراهيم، و معرفة عموم الناس لذلك.

و تاريخ الأديان المقارن، و كذلك تاريخ التشريع الإسلامي يؤيد هذا.

٤ ـ إن هذه الظاهرة الدينية تأتي قرينة واضحة لتدعيم أن كلمة (طهارة) من الحقائق الشرعية.

فالطهارة في الشريعة الإسلامية تعني ما تعنيه في الشرائع الأخرى مع فارق ما

غيّر في أطراف مفهومها.

نموذج تطبيق القرائن التفسيرية

سنكون ـ هنا ـ مع الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾[1]، لنرى ما يمكن أن يتخذ من معطيات تفسيرها قرينة في الإستدلال على نجاسة الكتابيين، و ما تنهي إليه المعطيات التفسيرية من نتائج للمسألة.

و سنسير معها على الخطوات التالية:

١ ـ ذكر نص الآية الكريمة.

٢ ـ عرض الإستدلال بها على نجاسةِ الكتابيين.

٣ ـ مناقشة الإستدلال.

٤ ـ النتيجة.

و هو الآخر مقتطف من كتاب (دروس في فقه الإمامية).

١ ـ نص الآية:

﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾[2].

٢ ـ استدل بهذه الآية الكريمة على نجاسة الكتابيين بتقريب:

أن كلمة (نجس) في الآية الكريمة تعني النجاسة العينية.

و لأن أهل الكتاب أو اليهود و النصارىٰ طائفتان من طوائف المشركين لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ـ إلى قوله ـ

---

١ ـ سورة التوبة، ٢٨.

٢ ـ سورة التوبة، ٢٨.

عمّا يُشْرِكُونَ﴾[١]، يشملهم الحكم بنجاسة المشركين المذكور في الآية الكريمة.

و يلحق بهما المجوس لأنهم كذلك لاعتقادهم ـ كما يقال ـ بإلهين: إله النور وإله الظلمة.

٣ـ تناقش دلالة الآية الكريمة على نجاسة أهل الكتاب من وجهين:

الأول: إن كلمة (نجس) ـ في الآية الكريمة ـ غير ظاهرة الدلالة على المدعىٰ ـ و هي النجاسة العينية التي تستلزم اجتناب مماسة المشركين بالرطوبة ـ لأن هذا لو كان مدلولاً للآية و تشريعاً لهذا الحكم لبان أثره علماً و عملاً عند الجيل المعاصر لنزول الآية الكريمة.

فلم ينقل شيء من هذا، إلّا ما نسبه بعض المفسرين إلى ابن عباس من أنه قال في تفسير الآية: «أعيانهم نجسة كالكلاب و الخنازير»، و من بعده في أجيال التابعين نقل هذا عن الحسن البصري و عمر بن عبد العزيز.

يضاف إليه: اختلاف المفسرين في التردد بين ثلاثة أنواع من النجاسة، هي:

أ ـ النجاسة العينية المستلزمة للتطهير عند المماسة برطوبة، و هو المعنى المدعى.

ب ـ النجاسة العرضية، بسبب عدم اجتنابهم و عدم تطهرهم عمّا يراه المسلمون نجساً.

جـ ـ النجاسة المعنوية، و هي استقذارهم من قبل المسلمين، أي اعتبارهم قَذَراً لخبث باطنهم باعتقادهم الشرك، و هو ما تدل عليه كلمة (نجس) لغوياً، و عليه نصت جلّ كتب (غريب القرآن)، و ما فهمه المسلمون منها حين النزول.

---

١ ـ سورة التوبة ٣٠ و ٣١.

و ممن أشار إليه، السيد الطباطبائي في (الميزان) ـ ٩/٢٢٩ ـ بقوله: «و النهي عن دخول المشركين المسجد الحرام بحسب اعتقادهم العرفي يفيد أمر المؤمنين بمنعهم عن دخول المسجد الحرام.

و في تعليله تعالى منع دخولهم المسجد بكونهم نجساً اعتبار نوع من القذارة لهم كاعتبار نوع من الطهارة و النزاهة للمسجد الحرام.

و هي ـ كيف كانت ـ أمر آخر وراء الحكم باجتناب ملاقاتهم بالرطوبة، و غير ذلك».

و هذا الإختلاف في فهم المقصود من كلمة (نجس) في الآية الكريمة لا يسمح لنا ـ من ناحية منهجية ـ أن نفسر الآية بواحد من هذه المعاني إلّا بالاعتماد على القرينة.

و القرينة التاريخية تؤيد الحمل على المعنى الأخير.

و هي (أعني القرينة) ما أشرت إليه من موقف جيل التنزيل من حمل الآية على غير النجاسة العينية أو العرضية.

و ما نسب إلى ابن عباس من تفسيرها بالنجاسة العينية ـ إن صحت النسبة ـ لا يشكل ظاهرة دينية اجتماعية فلا يصلح للقرينية.

الثاني: إن القرآن الكريم فرَّقَ بين المشركين و أهل الكتاب، و جاء هذا منه في أكثر من آية، و بالقدر الذي يرتفع به إلى الأسلوب المتميز... و الآي هي:

ـ **﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَلاَ ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾** ـ البقرة ١٠٥ ـ.

ـ **﴿وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا أَذىً كَثِيراً﴾** ـ ال عمران ١٨٦ ـ.

ـ ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ﴾ ـ المائدة ٨٥ ـ.

ـ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَٱلَّذِينَ هَادُوا وَٱلصَّـٰبِئِينَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلْـمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ ـ الحج ١٧ ـ.

ـ ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ ـ البينة ١ ـ.

ـ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَٱلْمُشرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾ ـ البينة ٦ ـ.

و أما ما استفاده المستدلون بالآية الكريمة من أن أهل الكتاب مشركون من قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَهُ عمّا يُشْرِكُونَ﴾ في الآية ٣١ من سورة التوبة التي تلت الآية ٣٠ التي أخبر بها عن اعتقاد اليهود بأن عُزير ابن اللّٰه و اعتقاد النصارى بأن المسيح ابن اللّٰه ـ فإنه لاينظر فيه إلى ما في الآية ٣٠، و إنما هو ناظر إلى ما في الآية ٣١، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَارَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَاهِؤُنَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ ٱللهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ ـ التوبة ٣٠ ـ.

و قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ ٱللهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا إِلَـٰهاً وَٰحِداً لَّآإِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَـٰنَهُ عمّا يُشْرِكُونَ﴾ ـ التوبة ٣١ ـ.

ففي الآية الثلاثين وصفهم بالمضاهئة (المشابهة) بالكفار الذين كانوا ينسبون لله أبناء.

وفي الآية الحادية و الثلاثين وصفهم بالشرك لاتخاذهم الأحبار والرهبان والمسيح أرباباً من دون اللّٰه.

و القول بأن للّٰه ابناً إذا لم يعتقد في الإبن الألوهية لايسمىٰ شركاً ، ـ و إن كان هو في درجة الشرك من حيث الإنحراف ـ لأن الشرك هو الإعتقاد بأن للّٰه شريكاً في الألوهية.

و لذا لم يذكر عزير في الآية ٣١ لأن اليهود لم يعتقدوا فيه الألوهية.

و ذكر المسيح لأن النصارى اعتقدوا فيه الألوهية.

و وصف النصارى بالشرك في الآية لا لاعتقادهم بأن المسيح ابن اللّٰه ـ و إن كان هذا كفراً في حد الشرك بالله ـ و إنما لاعتقادهم ألوهيته و ألوهية الرهبان.

و كذلك وصف اليهود بالشرك في الآية لاتخاذهم أحبارهم أرباباً.

و تعبير القرآن الكريم ـ هنا ـ عن اعتقادهم هذا بالشرك، إشارة منه إلى واقع انحرافي موجود لديهم، لا لإدراجهم في قائمة المشركين.

و إلّا تنافى هذا و الظاهرة الأسلوبية القرآنية التي أشرت إليها.

و من هنا كانت لهم أحكام خاصة يفترقون بها عن المشركين.

٤ ـ و في ضوئه: لا دلالة في الآية على النجاسة العينية، و لاشمول فيها لأهل الكتاب لتمييزهم في الأسلوب القرآني من المشركين.

خطوات المنهج الفقهي

و الآن ـ بعد عرض جملة من البحوث الفقهية على اختلاف ألوانها ـ نستطيع أن نستخلص خطوات منهج البحث الفقهي التي على الباحث الفقهي أن يأخذ بها.

و قبل عرضها لابد من الإشارة إلى مادة البحث الفقهي التي تعامل معها الباحثون الفقهيون في النماذج المتقدمة و أمثالها، لأنها الإشارة المساعدة في فتح الضوء الأخضر أمامنا.

مادة البحث الفقهي:

١ ـ النصوص الشرعية من الكتاب و السنة.

٢ ـ القواعد:

أ ـ اللغوية:

ـ الصرفية:

ـ النحويّة:

ـ البلاغية:

ـ الدلالية:

ـ المعجمية:

ب ـ الأصولية:

ـ الإجتهادية التي تنهي إلى الحكم الشرعي.

ـ الفقاهية التي تعين الوظيفة العلمية للمكلف في حالة الشك في الحكم بديلاً عنه.

جـ ـ الفقهية.

د ـ الرجالية.

٣ ـ القرائن.

أ ـ التاريخية الإجتماعية.

ب ـ التفسيرية.

و بعد هذه التوطئة المقتضبة، التي تفصل ـ عادة ـ تفصيلاً وافياً في حقولها المعرفية الخاصة بها من: علوم اللغة العربية، و علم أصول الفقه، و مباحث القواعد الفقهية، و علم رجال الحديث، و تاريخ التشريع الإسلامي، و علم الأديان

المقارن، و كتب التفسير، و ما يلابس هذه، ننتقل إلى بيان خطوات المنهج:

خطوات منهج البحث الفقهي:

١ ـ تعيين موضوع البحث.

و لابد في عنوان الموضوع من أن يكون واضحاً غير غائم أو عائم أو مطاطي.

٢ ـ تحديد موضوع الحكم.

و يرجع في تحديد و تعريف الموضوعات إلى التالي:

أ ـ النصوص الشرعية.

فإن كان في البين نصوص شرعية تحد موضوع الحكم و تحدده تكون هي المرجع المتعين الذي يرجع إليه في هذا.

و إذا لم تكن هناك نصوص شرعية يتعرف تعريف و حدود الموضوع من خلالها، يلاحظ:

ب ـ إن كان الموضوع من الموضوعات العلمية أو المهنية أمثال: التشريح الطبي و التلقيح الصناعي و معاملات المصارف (البنوك)، و معاملات الشركات كالتأمين ... والخ، يرجع فيه إلى ذوي التخصص، و يصطلح عليهم في علم الفقه بـ(العرف الخاص).

جـ ـ و إن لم يكن الموضوع علمياً أو مهنياً، و إنما كان من الموضوعات الإجتماعية، فيرجع في تعرف واقعه و معرفة تحديده إلى أبناء المجتمع، و يصطلح عليهم في علم الفقه بـ(العرف العام).

٣ ـ جمع النصوص المرتبطة بالحكم و الملابسة لها.

٤ ـ دراسة النصوص من خلال النقاط التالية:

٢ ـ المنصف (شرح تصريف المازني) ابن جني الموصلي
٣ ـ التصريف الملوكي ابن جني الموصلي
٤ ـ شرح التصريف الملوكي ابن يعيش الحلبي
٥ ـ الممتع ابن عصفور الأشبيلي
٦ ـ المبدع ابو حيان الغرناطي
٧ ـ الشافية ابن الحاجب المصري
٨ ـ شرح الشافية الرضي الأسترآبادي
٩ ـ شرح الشافية الچارپردي التبريزي
١٠ ـ شرح الشافية نقره كار النيسابوري
١١ ـ شرح الشافية النظام القمي
١٢ ـ شرح التصريف العزي الشريف الجرجاني
١٣ ـ مفتاح العلوم السكاكي
١٤ ـ مراح الأرواح أحمد بن علي
١٥ ـ شذا العرف الحملاوي المصري
١٦ ـ في علم الصرف أمين السيد
١٧ ـ مختصر الصرف عبدالهادي الفضلي

٢ ـ مراجع النحو

١ ـ كتاب سيبويه
٢ ـ شرح كتاب سيبويه السيرافي
٣ ـ المقتضب المبرد

٤ ـ الأصول	ابن السراج
٥ ـ الإيضاح	أبو علي الفارسي
٦ ـ المقتصد في شرح الإيضاح	الجرجاني
٧ ـ المقرّب	ابن عصفور
٨ ـ تذكرة النحاة	أبو حيان الأندلسي
٩ ـ ارتشاف الضرَب	أبو حيان الأندلسي
١٠ ـ الجمل	الزجاجي
١١ ـ شرح الجمل	ابن عصفور
١٢ ـ شرح الجمل	ابن هشام
١٣ ـ الكافية	ابن الحاجب
١٤ ـ شرح الكافية	ابن الحاجب
١٥ ـ شرح الكافية	الرضي الأسترآبادي
١٦ ـ الفوائد الضيائية (شرح الكافية) الملا جامي	
١٧ ـ شرح العصام على كافية ابن الحاجب	
١٨ ـ تسهيل الفوائد	ابن مالك
١٩ ـ شرح التسهيل	ابن مالك
٢٠ ـ المساعد على تسهيل الفوائد	ابن عقيل
٢١ ـ الألفية = الخلاصة	ابن مالك
٢٢ ـ شرح ألفية ابن مالك	ابن الناظم
٢٣ ـ شرح ألفية ابن مالك	ابن عقيل
٢٤ ـ توضيح المقاصد و المسالك	ابن أم قاسم المرادي

٢٥ ـ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ابن هشام
٢٦ ـ البهجة المرضية في شرح الألفية السيوطي
٢٧ ـ شرح ألفية ابن مالك المكودي
٢٨ ـ منهج السالك إلى ألفية ابن مالك الأشموني
٢٩ ـ الأزهار الزينية في شرح متن الألفية زيني دحلان
٣٠ ـ التصريح بمضمون التوضيح (حاشية على أوضح المسالك) الأزهري
٣١ ـ حاشية ابن حمدون على شرح المكودي
٣٢ ـ حاشية الخضري على شرح ابن عقيل
٣٣ ـ حاشية السجاعي على شرح ابن عقيل
٣٤ ـ حاشية الصبان على شرح الأشموني
٣٥ ـ زواهر الكواكب (حاشية على شرح الأشموني) التونسي
٣٦ ـ شرح الكافية الشافية ابن مالك
٣٧ ـ المفصل الزمخشري
٣٨ ـ شرح المفصل ابن يعيش
٣٩ ـ الإيضاح في شرح المفصل ابن الحاجب
٤٠ ـ تمهيد القواعد الأصوليّة والعربيّة الشهيد الثاني
٤١ ـ مغني اللبيب ابن هشام
٤٢ ـ حاشية الأمير على المغني
٤٣ ـ حاشية الدسوقي على المغني
٤٤ ـ الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحويّة من الفروع الفقهيّة جمال الدين الأسنوي

٤٥ ـ همع الهوامع	السيوطي
٤٦ ـ الفوائد الصمديّة = الصمديّة	بهاء الدين العاملي
٤٧ ـ الحدائق النديّة في شرح الفوائد الصمديّة	ابن معصوم
٤٨ ـ مفتاح العلوم	السكاكي
٤٩ ـ دراسات في قواعد اللغة العربية	عبدالمهدي مطر
٥٠ ـ دراسات لأسلوب القرآن الكريم	محمد عبدالخالق عضيمة
٥١ ـ النحو الوافي	عباس حسن
٥٢ ـ مختصر النحو	عبدالهادي الفضلي

٣ ـ مراجع البلاغة

١ ـ مجازات القرآن	الشريف الرضي
٢ ـ المجازات النبويّة	الشريف الرضي
٣ ـ دلائل الإعجاز	الجرجاني
٤ ـ أسرار البلاغة	الجرجاني
٥ ـ مفتاح العلوم	السكاكي
٦ ـ التبيان في علم البيان	ابن الزملكاني
٧ ـ الصناعتين	العسكري
٨ ـ التلخيص = تلخيص المفتاح	الخطيب القزويني
٩ ـ الإيضاح (شرح التلخيص)	الخطيب القزويني
١٠ ـ المختصر (شرح التلخيص)	التفتازاني
١١ ـ المطول (شرح التلخيص)	التفتازاني

١٢ ـ سر الفصاحة	ابن سنان الخفاجي
١٣ ـ الطراز	العلوي اليمني
١٤ ـ أصول البلاغة	ميثم البحراني
١٥ ـ علوم البلاغة	المراغي
١٦ ـ جواهر البلاغة	الهاشمي
١٧ ـ تلخيص البلاغة	الفضلي
١٨ ـ تهذيب البلاغة	الفضلي

٤ ـ المعاجم اللغوية العربية

أ ـ المعاجم العامة:

١ ـ العين	الخليل الفراهيدي
٢ ـ جمهرة اللغة	ابن دريد
٣ ـ البارع	أبو علي القالي
٤ ـ التهذيب	الأزهري
٥ ـ الصحاح	الجوهري
٦ ـ ديوان الأدب	الفارابي
٧ ـ مجمل اللغة	ابن فارس
٨ ـ معجم مقاييس اللغة	ابن فارس
٩ ـ أساس البلاغة	الزمخشري
١٠ ـ المحكم والمحيط الأعظم	ابن سيده
١١ ـ المحيط	الصاحب بن عباد

١٢ ـ شمس العلوم	نشوان الحميري
١٣ ـ التكملة والذيل والصلة	الصغاني
١٤ ـ مختار الصحاح	الرازي
١٥ ـ لسان العرب	ابن منظور
١٦ ـ القاموس المحيط	الفيروز آبادي
١٧ ـ تاج العروس	الزبيدي
١٨ ـ الجيم	الشيباني
١٩ ـ المغرب	المطرزي
٢٠ ـ المصباح المنير	الفيومي
٢١ ـ معجم لاروس	خليل الجر
٢٢ ـ الصحاح في العلوم واللغة	المرعشليان
٢٣ ـ معيار اللغة	الشيرازي
٢٤ ـ البستان	البستاني
٢٥ ـ المرجع	العلائلي
٢٦ ـ محيط المحيط	البستاني
٢٧ ـ أقرب الموارد	الشرتوني
٢٨ ـ المعجم الكبير	مجمع اللغة العربية بالقاهرة
٢٩ ـ المعجم الوسيط	مجمع اللغة العربية بالقاهرة
٣٠ ـ متن اللغة	أحمد رضا
٣١ ـ المنجد	اليسوعي
٣٢ ـ الرائد	جبران مسعود

ب ـ معاجم المعاني

١ ـ الصاحبي	ابن فارس
٢ ـ متخير الألفاظ	ابن فارس
٣ ـ فقه اللغة	الثعالبي
٤ ـ المخصص	ابن سيده
٥ ـ تهذيب الألفاظ	ابن السكيت
٦ ـ جواهر الألفاظ	قدامة بن جعفر
٧ ـ الفروق اللغوية	أبو هلال العسكري
٨ ـ المعجم في بقية الأشياء	أبو هلال العسكري
٩ ـ نظام الغريب	الربعي
١٠ ـ كفاية المتحفظ	ابن الأجدابي
١١ ـ شرح كفاية المتحفظ	محمد الفاسي
١٢ ـ الألفاظ الكتابية	الهمداني
١٣ ـ الإفصاح في فقه اللغة (تهذيب المخصص)	الصعيدي وزميله

ج ـ معاجم ألفاظ القرآن الكريم:

١ ـ مجاز القرآن	أبو عبيدة
٢ ـ معجم القرآن	عبد الرؤوف المصري
٣ ـ كلمات القرآن	مخلوف
٤ ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم	مجمع اللغة العربية بالقاهرة
٥ ـ تفسير مفردات القرآن الكريم	سميح الزين

د ـ معاجم غريب القرآن الكريم:

١ ـ الغريبين: غريب القرآن والحديث — الهروي
٢ ـ القرطين (أو كتاب مشكل القرآن وغريبه) — ابن قتيبة
٣ ـ تفسير غريب القرآن — ابن قتيبة
٤ ـ غريب القرآن وتفسيره — اليزيدي
٥ ـ العمدة في غريب القرآن — مكي القيسي
٦ ـ المفردات في غريب القرآن — الزمخشري
٧ ـ المفردات في غريب القرآن — الراغب الأصفهاني
٨ ـ تحفة الأريب لما في القرآن من الغريب — أبو حيان الأندلسي
٩ ـ غريب القرآن — ابن الخطيب
١٠ ـ نزهة القلوب — السجستاني
١١ ـ تفسير غريب القرآن — الطريحي
١٢ ـ مجمع البحرين ومطلع النيرين في غريب الحديث والقرآن — الطريحي

هـ ـ كتب أسباب النزول:

١ ـ لباب النقول في أسباب النزول — السيوطي
٢ ـ أسباب النزول — الواحدي

و ـ كتب القراءات:

١ ـ السبعة — ابن مجاهد
٢ ـ التيسير في القراءات السبع — الداني
٣ ـ النشر في القراءات العشر — ابن الجزري

٤ ـ اتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر الدمياطي البناء

٥ ـ معجم القراءات القرآنية سالم مكرم وزميله

ز ـ كتب التجويد:

١ ـ الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق التلاوة مكي القيسي

٢ ـ التمهيد في علم التجويد ابن الجزري

٣ ـ منجد المقرئين ابن الجزري

٤ ـ قواعد التجويد العاملي

٥ ـ بداية الهداية اللويمي

ح ـ معاجم غريب الحديث:

١ ـ الغريبين: غريب القرآن والحديث الهروي

٢ ـ مجمع البحرين ومطلع النيرين في غريب الحديث والقرآن الطريحي

٣ ـ غريب الحديث الحربي

٤ ـ غريب الحديث القاسم بن سلام

٥ ـ الفائق في غريب الحديث الزمخشري

٦ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر ابن الأثير

٧ ـ غريب الحديث الهروي

٥ ـ مراجع المنطق

يرجع إليها الباحث لمعرفة طرق التعريف وطرق الإستدلال، ومنها:

١ ـ النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ابن سينا

٢ ـ منطق التجريد نصير الدين الطوسي

٣ ـ الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد العلامة الحلي

٤ ـ اللئالىء المنتظمة في علم المنطق والميزان (ارجوزة مع شرحها)

الملا السبزواري

٥ ـ شرح الرسالة الشمسية القزويني

٦ ـ حاشية ملا عبد اللّٰه (على تهذب التفتازاني)

٧ ـ المنطق المظفر

٨ ـ مذكرة المنطق الفضلي

٩ ـ خلاصة المنطق الفضلي

٦ ـ مراجع أصول الفقه

تقدم ذكرها في فصل (منهج علم أصول الفقه: مراجع أصول الفقه) فراجع.

٧ ـ مراجع القواعد الفقهية

١ ـ الفوائد والقواعد الشهيد الأول

٢ ـ القواعد الفقهية السيد البجنوردي

٣ ـ قواعد الفقيه الشيخ الفقيه

٤ ـ القواعد الفقهية الشيخ الخالصي

٥ ـ القواعد الثلاث السيد الروحاني

٨ ـ مراجع التفسير

١ ـ تفسير القرآن الكريم علي بن إبراهيم القمي

٢ ـ تفسير العياشي	محمد بن مسعود السمرقندي
٣ ـ تفسير فرات الكوفي	
٤ ـ التبيان	الشيخ الطوسي
٥ ـ مجمع البيان	الشيخ الطبرسي
٦ ـ الصافي	الفيض الكاشاني
٧ ـ البرهان	السيد التوبلي
٨ ـ آلاء الرحمن	الشيخ البلاغي
٩ ـ البيان	السيد الخوئي
١٠ ـ الميزان	السيد الطباطبائي
١١ ـ مواهب الرحمن	السيد السبزواري
١٢ ـ المحرر الوجيز	ابن عطية
١٣ ـ البحر المحيط	أبو حيان الأندلسي
١٤ ـ الكشاف	الزمخشري
١٥ ـ جامع البيان	الطبري
١٦ ـ جامع أحكام القوآن	القرطبي
١٧ ـ التفسير الكبير	فخر الدين الرازي
١٨ ـ فتح القدير	الشوكاني

٩ ـ مراجع الرجال

١ ـ الرجال	أبو العباس النجاشي
٢ ـ رجال	الكشي

٣ ـ رجال	الطوسي
٤ ـ الفهرست	الطوسي
٥ ـ فهرست منتجب الدين القمي	
٦ ـ معالم العلماء	ابن شهر آشوب
٧ ـ التحرير الطاووسي	العاملي
٨ ـ رجال أبي داود الحلي	
٩ ـ رجال العلامة الحلي (كشف المقال في معرفة الرجال)	
١٠ ـ خلاصه الأقوال	العلامة الحلي
١١ ـ شعب المقال	الميرزا النراقي
١٢ ـ جامع الرواة	الأردبيلي
١٣ ـ الفوائد الرجالية	السيد بحر العلوم
١٤ ـ منهج المقال (الرجال الكبير)	الميرزا محمد الأستر آبادي
١٥ ـ منتهى المقال (مختصر منهج المقال)	أبو علي الحائري
١٦ ـ الوجيزة	محمد باقر المجلسي
١٧ ـ جامع المقال	الطريحي
١٨ ـ اتقان المقال	محمد طه نجف
١٩ ـ الوسائل (الخاتمة)	الحر العاملي
٢٠ ـ مستدرك الوسائل (الخاتمة)	الميرزا النوري
٢١ ـ تنقيح المقال	المامقاني
٢٢ ـ رجال الخاقاني	
٢٣ ـ عيون الرجال	السيد حسن الصدر

٢٤ ـ نتيجة المقال	البافروشي
٢٥ ـ نقد الرجال	التفريشي
٢٦ ـ رجال الكلباسي	أبو الهدى الكلباسي
٢٧ ـ منتخب الرجال	الشاه عبد العظيمي
٢٨ ـ مجمع الرجال	القهبائي
٢٩ ـ ثقات الرواة	هبة الدين الشهرستاني
٣٠ ـ معجم رجال الحديث	السيد الخوئي

١٠ ـ مراجع تحقيق التراث

١ ـ أصول نقد النصوص ونشر الكتب	برجستراسر
٢ ـ تحقيق النصوص ونشرها	عبد السلام هارون
٣ ـ أصول تحقيق النصوص	مصطفى جواد
٤ ـ قواعد تحقيق المخطوطات	صلاح الدين المنجد
٥ ـ تحقيق التراث	عبد الهادي الفضلي

١١ ـ مراجع الفقه الإمامي

تصنف مراجع الفقه الإمامي كالتالي:

١ ـ المراجع في آيات الأحكام (فقه القرآن).

٢ ـ المراجع في أحاديث الأحكام (فقه الحديث).

٣ ـ المراجع في الفتوى (المتون والرسائل العملية).

٤ ـ المراجع في الفقه الإستدلالي (الموسوعات الفقهية).

٥ ـ المراجع في الفقه الخلافي (الموسوعات الخلافية).

(كتب آيات الأحكام):

١ ـ فقه القرآن، الراوندي (سعيد بن عبد اللّه ت ٥٧٣ هـ) نشر في النجف سنة ١٣٩٨ هـ

٢ ـ كنز العرفان في فقه القرآن، الفاضل المقداد (المقداد بن عبد اللّه السيوري الحلي ت ٨٢٦ هـ)، طبع في طهران سنة ١٣١١ هـ مستقلاً، ثم بهامش تفسير محمد بن القاسم الأسترآبادي المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، ثم أعيد طبعه في النجف الأشرف سنة ١٩٦٤ م بثلاثة أجزاء، وفي إيران سنة ١٣٨٤ هـ بجزئين، وكرر نشره ببيروت سنة ١٤٠٨ هـ مصوراً على طبعة إيران الأخيرة.

٣ ـ زبدة البيان في شرح آيات أحكام القرآن، المولى الأردبيلي (أحمد بن محمد ت ٩٩٣ هـ)، طبع على الحجر بإيران في مجلد كبير، ثم في إيران أيضاً على الحروف بعدة مجلدات.

٤ ـ قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر، الجزائري (أحمد بن إسماعيل النجفي ت حدود ١١٥٠ هـ)، طبع في النجف سنة ١٩٦٣ م بثلاثة مجلدات.

(كتب أحاديث الأحكام):

١ ـ الكافي، الكليني (محمد بن يعقوب ت ٣٢٩ هـ)، طبع على الحجر بإيران سنة ١٣١٢ ـ ١٣١٥ هـ، ثم على الحروف وبإيران سنة ١٣٧٥ هـ

٢ ـ من لا يحضره الفقية، الصدوق (محمد بن علي بن بابويه ت ٣٨١ هـ)، طبع ببيروت عام ١٤٠١ هـ تصويراً على طبعة النجف الأشرف الحروفية.

٣ ـ تهذيب الأحكام، الطوسي (محمد بن الحسن ت ٤٦٠ هـ)، طبع حجرياً بإيران سنة ١٣١٨ هـ في مجلدين، ثمّ أعيد طبعه في النجف سنة ١٣٧٨ هـ في عشر مجلدات.

٤ ـ الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، الطوسي، طبع بلكهنو في مجلدين سنة ١٣٠٧ هـ، وأعيد طبعه في النجف بأربع مجلدات، وأعيد طبعه مصوراً عليه ببيروت سنة ١٤٠٦ هـ.

٥ ـ الوافي، الكاشاني (محمد محسن ت ١٠٩١ هـ) طبع حجرياً بإيران سنة ١٣٢٤ هـ بثلاثة أجزاء.

٦ ـ وسائل الشيعة إلى أحكام الشريعة، الحر العاملي (محمد بن الحسن المشغري ت ١١٠٤ هـ)، طبع حجرياً في طهران سنة ١٢٨٨ هـ وفي تبريز سنة ١٣١٣ هـ وأعيد طبعه حروفياً في طهران ١٣٧٥ هـ وأعيد مصوراً عليه في بيروت عام ١٤٠٣ هـ بـ «٢٠» مجلداً.

وله فهرست من صنع مؤلفه، سماه (من لا يحضره الإمام) طبع بإيران، ومعه في الطبعة الحروفية.

وله شروح، منها: (أنوار الوسائل للخاقاني محمد طاهر آل شبير (ت ١٤٠٦ هـ)، طبع منه جزءان .

٧ ـ بحار الأنوار، المجلسي (محمد باقر ت ١١١١ هـ) طبع بإيران حجرياً في خمس وعشرين مجلدة سنة ١٣١٥ هـ وأعيد طبعه بإيران أيضاً حروفياً بأكثر من مئه مجلد.

٨ ـ مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، الميرزا النوري (حسين بن محمد تقي الطبرسي ت ١٣٢٠ هـ) طبع في إيران حجرياً سنة ١٣٢١ هـ ثم أعيد طبعه في

طهران سنة ١٣٨٢ هـ.

٩ ـ جامع أحاديث الشيعة، لجنة من العلماء يطبع في إيران، وبعد لما يتم طبعه كاملاً.

(كتب الفتوى):

١ ـ رسالتان مجموعتان من فتاوى العلمين: علي بن موسى بن بابويه القمي ت ٣٢٩ هـ والحسن بن أبي عقيل من أعلام القرن الرابع.

٢ ـ المقنع، الصدوق (محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ت ٣٨١ هـ)، طبع مع (الهداية) بعنوان (المقنع والهداية) في طهران سنة ١٣٧٧ هـ، وكانا قد طبعا قبل هذا في طهران أيضاً سنة ١٢٧٦ هـ ضمن (الجوامع الفقهية لكبار الشيعة الإمامية).

٣ ـ الهداية، الصدوق (انظر: المقنع).

٤ ـ المقنعة، المفيد (محمد بن النعمان الحارثي البغدادي ت ٤١٣ هـ)، طبع في تبريز سنة ١٢٧٤ هـ وسنة ١٢٩٤ هـ، وطبع مع كتاب (تهذيب الأحكام) للطوسي ـ الذي هو شرح استدلالي له ـ (راجعه).

٥ ـ المسائل الصاغانية، المفيد، طبع في النجف ١٣٧٠ هـ.

٦ ـ الأعلام فيما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام، للمفيد. طبع في النجف ١٩٥١ م.

٧ ـ جمل العلم، العمل، الشريف المرتضى (علي بن الحسين الموسوي ت ٤٣٦ هـ) طبع النجف سنة ١٩٦٧ م و سنة ١٩٦٨ م.

وله شرح مطبوع، هو لابن البراج بعنوان (شرح جمل العلم والعمل) نشرته

جامعة مشهد بإيران سنة ١٩٧٤ م.

٨ ـ الإنتصار، الشريف المرتضى، طبع ضمن (الجوامع الفقهية) في طهران سنة ١٢٧٦ هـ، وفي النجف سنة ١٣٩١ هـ منفرداً.

٩ ـ المسائل الناصريات، الشريف المرتضى، طبع ضمن (الجوامع الفقهية).

١٠ ـ الكافي، أبو الصلاح (تقي الدين بن نجم الدين عبد اللّه الحلبي ت ٤٤٧هـ)، طبع في قم سنة ١٤٠٣ هـ.

١١ ـ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، الطوسي (محمد بن الحسن ت ٤٦٠ هـ) طبع في بيروت سنة ١٩٧٠ م، وسنة ١٩٨٠ م.

و عليه شرح للمحقق الحلي بعنوان (نكت النهاية = حل مشكلات النهاية)، منشور ضمن (الجوامع الفقهية).

١٢ ـ الجمل والعقود، الطوسي، طبع ضمن (رسائل الشيخ الطوسي) في بيروت سنة ١٤٠٨ هـ.

١٣ ـ المراسم = المراسم العلوية، سلار (حمزة بن عبد العزيز الديلمي ت ٤٦٣هـ) نشر ضمن (الجوامع الفقهية) ثم طبع مستقلاً في النجف الأشرف سنة ١٤٠٠ هـ.

١٤ ـ إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، الصهرشتي (سليمان بن الحسن، كان حياً قبل ٤٦٠ هـ.

١٥ ـ الجواهر = جواهر الفقه، ابن البراج (القاضي عبد العزيز بن نحرير الطرابلسي ت ٤٨١ هـ) الجوامع الفقهية).

١٦ ـ المهذب، ابن البراج (القاضي عبد العزيز الطرابلسي وقد يطلق عليه (المهذب القديم) تفرقة بينه وبين مهذب ابن فهد.

١٧ ـ الغنية = غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، ابن زهرة (ابو المكارم حمزة بن علي الحسيني الحلبي ت ٥٨٥ هـ)، نشر ضمن (الجوامع الفقهية).

١٨ ـ إشارة السبق إلى معرفة الحق، ابن أبي الفضل (أبوالحسن علي بن أبي الفضل الحسن بن أبي المجد الحلبي)، نشر ضمن (الجوامع الفقهية).

١٩ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ابن حمزة (محمد بن علي بن حمزة المشهدي من فقهاء القرن السادس الهجري) نشر ضمن (الجوامع الفقهية)، ومستقلاً في النجف الأشرف سنة ١٣٩٩ هـ.

٢٠ ـ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحلي (جعفر بن الحسن الهذلي ت ٦٧٦ هـ)، نشر مراراً مطبوعاً على الحجر في إيران، منها نشرة سنة ١٣٧٧ هـ وطبع على الحروف بيروت، وفي النجف الأشرف سنة ١٣٨٩ هـ بأربعة مجلدات، وفي بيروت أيضاً سنة ١٩٧٨ م في مجلدين.

و ترجم إلى اللغة الفارسية واللغة الروسية واللغة الفرنسية.

و شرح بعدة شروح قاربت التسعين شرحاً، طبع منها:

١ ـ مسالك الافهام للشهيد الثاني.

٢ ـ مدارك الأحكام للسيد العاملي.

٣ ـ جواهر الكلام للنجفي.

٤ ـ هداية الأنام للكاظمي.

٥ ـ ذرائع الأحلام للمامقاني.

٦ ـ مصباح الفقيه للهمداني.

٧ ـ دلائل الأحكام للخنيزي.

٨ ـ شرح الشرائع للفاني.

٢١ ـ المختصر النافع = النافع = النافع في اختصار الشرائع، المحقق الحلي اختصر به كتابه (شرائع الإسلام) المار الذكر، نشرته وزارة الأوقاف المصرية سنة ١٩٥٦ م وسنة ١٩٥٨ م، ثم أعيد طبعه في النجف الأشرف سنة ١٩٦٤ م، وفي بيروت سنة ١٩٨٧ م.

و عليه أكثر من شرح، والمطبوع منها:

١ ـ المعتبر في شرح المختصر، للمؤلف نفسه، طبع على الحجر بطهران ١٣١٨ هـ.

٢ ـ التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، للمقداد السيوري طبع بأربعة أجزاء.

٣ ـ الرياض، للسيد الطباطبائي، طبع حجرياً بمجلدين كبيرين.

٤ ـ المهذب البارع، ابن فهد الحلي.

٢٢ ـ الجامع للشرائع، يحيى بن سعيد (أبو زكريا يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهذلي الحلي ت ٦٩٠ هـ).

٢٣ ـ قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، العلامة الحلي (أبو منصور الحسن بن يوسف ت ٧٢٦ هـ)، طبع مستقلاً وطبع متناً مع شروحه المطبوعة، ومنها:

١ ـ إيضاح الفوئد في شرح القواعد، لفخر المحققين ابن المؤلف.

٢ ـ جامع المقاصد في شرح القواعد، للمحقق الكركي.

٣ ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، للسيد العاملي.

٤ ـ شرح القواعد، للشيخ المظفر (طبع منه كتاب الحج).

٢٤ ـ تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، العلامة الحلي، طبع في طهران سنة ١٣٢٤ هـ، و سنة ١٣٢٩ هـ، وبغداد سنة ١٣٣٨ هـ، ودمشق سنة ١٣٤٢ هـ،

والنجف سنة ١٣٨٠ هـ، وبيروت سنة ١٤٠٤ هـ.

و عليه أكثر من حاشية وأكثر من شرح، وطبع منها:

١ ـ حاشية الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء بهامش طبعة بغداد لسنة ١٣٣٨ هـ.

٢ ـ حاشية السيد محسن الأمين العاملي، طبع مع المتن سنة ١٣٤٢ هـ.

٣ ـ حاشية الشيخ جعفر البديري بهامش طبعة النجف ١٣٤٠ هـ.

٤ ـ شرح التبصرة، الآقا ضياء العراقي.

٥ ـ كفاية المحصلين في شرح تبصرة المتعلمين، الميرزا محمد علي بن محمد طاهر (آقا بالا) التبريزي الخياباني، طبع سنة ١٣٥٣ هـ، وهو شرح مزجي.

٦ ـ التكملة في شرح التبصرة، الشيخ إسماعيل التبريزي، طبع مجلد منه من البيع إلى آخر الديات سنة ١٣٣٧ هـ.

٧ ـ اللمعات النيرة في شرح تكملة التبصرة، الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ)، طبع مع (الشذرات).

٨ ـ صراط اليقين في شرح تبصرة المتعلمين، الشيخ أحمد بن زين الدين الإحسائي (ت ١٢٤١ هـ)، مدرج في (جوامع الكلم) المطبوع سنة ١٢٧٤ هـ.

٩ ـ شرح التبصرة، السيد عبد الكريم آل السيد علي خان ـ وهو شرح استدلالي ـ طبع منه كتاب الخمس.

١٠ ـ فقه الصادق، السيد صادق الروحاني القمي ـ وهو شرح استدلالي أيضاً ـ.

٢٥ ـ تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية = تحرير الفتاوى والأحكام، العلامة الحلي، نشر في طهران مطبوعاً على الحجر سنة ١٣١٤ هـ.

٢٦ ـ إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، العلامة الحلي، نشر مع شرحه

المرسوم بـ (مجمع الفائدة والبرهان) سنة ١٢٧٢ هـ، ومزجاً مع (روض الجنان) سنة ١٣٠٧ هـ.

و عليه شروح، طبع منها:

١ ـ غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، الشهيد الأول، ط في إيران مكرراً، منها طبعة عام ١٣٠٢ هـ.

٢ ـ روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، الشهيد الثاني، ط في إيران سنة ١٣٠٧ هـ.

٣ ـ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المولى الأردبيلي.

٤ ـ الطهارة (شرح طهارة إرشاد الأذهان)، الشيخ مرتضى الأنصاري.

٥ ـ الخمس (شرح لخمس إرشاد الأذهان) للأنصاري أيضاً طبع بعنوان (ملحقات المكاسب).

٢٧ ـ نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، العلامة الحلي.

٢٨ ـ اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، الشهيد الأول (محمد بن مكي العاملي ت ٧٨٦ هـ) نشر مستقلاً في إيران أكثر من مرة، آخرها سنة ١٤٠٦ هـ.

و من شروحه المطبوعة:

١ ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية الشهيد الثاني.

٢ ـ الخيارات مع بعض مسائل البيوع (شرح استدلالي على اللمعة)، الشيخ علي بن الشيخ جعفر آل كاشف الغطاء (ت ١٣٠٣ هـ) طبع بطهران مجلده الأول المنتهي إلى خيار التفليس سنة ١٣١٩ هـ.

٢٩ ـ الدروس الشرعية في فقه الإمامية، الشهيد الأول، نشر في إيران سنة ١٢٦٩ هـ

٣٠ ـ البيان، الشهيد الأوّل، طبع في إيران سنة ١٣٢٩ هـ.

٣١ ـ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأوّل، طبع في طهران سنة ١٢٧١ هـ.

٣٢ ـ معالم الدين (الطهارة)، الشيخ حسن بن زين الدين العاملي (ت ١٠١١ هـ) ، طبع بإيران مكرراً منها سنة ١٣٢٢ هـ.

٣٣ ـ المفاتيح = مفاتيح الشرائع، الكاشاني (محمد بن مرتضى المدعو بمحسن ت ١٠٩١ هـ) في مجلدين: أولهما في العبادات والسياسات والثاني في العبادات والمعاملات.

٣٤ ـ النخبة في الحكمة العملية والأحكام الشرعية، له أيضاً، طبع بإيران سنة ١٣٣٠ هـ.

٣٥ ـ الدرة المنظومة، السيد محمد المهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢ هـ) ـ في الطهارة والصلاة ـ طبعت عدة مرات، مستهلها:

أفتتح المقال بعد البسملة   بمحمد خير منعم والشكر له

و قال في تسميتها وتاريخ نظمها:

غـراء قـد وسـمتها بـالدرة   تاريخها عام الشروع (غره) ١٢٠٥

ـ وعليها شرح مطبوع لاغا بن عابد الشيرواني الدربندي (ت ١٢٨٦ هـ) سماه (خزائن الأحكام في شرح الدرة المنظومة).

٣٦ ـ نجاة العباد في يوم المعاد، صاحب الجواهر (الشيخ محمد حسن النجفي ت ١٢٦٦ هـ).

ـ وله شروح مطبوعة منها:

١ ـ وسيلة المعاد في شرح نجاة العباد، إسماعيل بن أحمد العقيلي النوري (ت

١٣٢١ هـ)، طبع منه الطهارة والصلاة في ثلاثة مجلدات سنة ١٣١١ هـ ـ ١٣٢٤ هـ.

٢ ـ فوز المعاد وسلامة المرصاد (حاشية)، السيد أبو تراب الخوانساري (ت ١٣٤٦ هـ) طبع في النجف سنة ١٣٤١ هـ

٣ ـ سبيل الرشاد في شرح نجاة العباد، له أيضاً، طبع منه في النجف مجلد الصوم والميراث.

ـ وله مختصر بعنوان (ذريعة الوداد في مختصر نجاة العباد)، الميرزا حسين الخليلي (ت ١٣٢٦ هـ)، طبع بالهند ثمّ بإيران.

٣٧ ـ معتمد السائل الشيخ عبد اللّه بن عباس الستري البحراني (ت حدود ١٢٧٠ هـ) ط سنة ١٤٠٠ هـ.

٣٨ ـ منجية العباد في يوم المعاد، الشيخ محمد حسين الكاظمي (ت ١٣٠٨ هـ) ط سنة ١٢٩٧ هـ.

ـ وعليه حاشية للسيد مهدي بن أحمد آل حيدر الكاظمي ط سنة ١٣٠٥ هـ.

٣٩ ـ بغية الخاص والعام، للشيخ الكاظمي أيضاً، ط في بمبيء سنة ١٢٩٧ هـ.

٤٠ ـ كلمة التقوى، الشيخ محمد رضا آل أسد اللّه الدزفولي ط في بمبيء حجراً سنة ١٣٣٩ هـ.

٤١ ـ وسيلة النجاة الشيخ محمد هادي بن محمد أمين الطهراني النجفي (ت ١٣٢١ هـ) ط سنة ١٣٠١ هـ.

٤٢ ـ نعم الزاد ليوم المعاد، نجف: (محمد طه بن مهدي التبريزي ت ١٣٢٣ هـ) طبع في لكهنؤ سنة ١٣٠٩ هـ وفي النجف سنة ١٣١٥ هـ و في بمبيء سنة ١٣٢٣ هـ مع حواشي السيد كاظم اليزدي عليها في سنة ١٣٢٧ هـ

٤٣ ـ القطرات والشذرات، الشيخ محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ) ط

في بغداد.

٤٤ ـ العروة الوثقى فيما تعم به البلوىٰ، اليزدي (محمد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي ت ١٣٣٧ هـ)، طبع طبعات متعددة ومتنوعة، مستقلاً ومحشىٰ، وأولى طبعاته كانت سنة ١٣٣٠ هـ، في بغداد وبجزئين، ثم في صيدا سنة ١٣٤٨ هـ.

ولأنه تميز وامتاز بكثرة فروعه وكثرة الحواشي عليه، فقد طبع في بمبيء، (الهند) سنة ١٣٣٩ هـ و بهامشه حاشية الشيخ علي آل صاحب الجواهر (ت ١٣٤٠ هـ)، وفي أعلى صفحة العنوان من هذه الطبعة بيتان من الشعر، هما :

فقيه بيت الوحي ماخاب في عروته الوثقى من استمسكا

فإن أهل البيت أدرى بما في البيت من أحكامه مدرَكا

و في أسفل الصفحة ثلاثة أبيات هي:

كاظم أهل البيت بالعروة الـ وثقى أتى فاستوجب الشكرا

والناس في الأشياء قد تستوي وما استوت علماً ولا خُبرا

والشرع بيت للهدى قائم والبيت أهلوه به أدرى

وطبعت في النجف عام ١٣٤٩ هـ وبهامشها حاشية الميرزا محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥ هـ).

و طبع كثير من حواشيها مستقلاً مجدولاً منه:

١ ـ حاشية الحاج آقا حسين القمي الحائري، طبعت على الحجر في النجف الأشرف سنة ١٣٥٦ هـ بخط أحمد الزنجاني.

٢ ـ حاشية الميرزا محمد حسين النائيني.

٣ ـ حاشية الشيخ عبد الكريم اليزدي، ط بإيران سنة ١٣٤٧ هـ.

٤ ـ حاشية السيد محمد الفيروزآبادي، ط بالنجف .

٥ ـ حاشية السيد أبو الحسن الأصفهاني.

٦ ـ حاشية الشيخ محمد رضا آل ياسين .

٧ ـ حاشية الميرزا عبد الهادي الشيرازي .

٨ ـ حاشية السيد روح اللّه الخميني .

و طبع كتاب (العروة الوثقى) مذيلاً بأربع حواشٍ هي:

١ ـ حاشية آغا ضياء العراقي.

٢ ـ حاشية السيد أبو الحسن الأصفهاني.

٣ ـ حاشية السيد آغا حسين القمي .

٤ ـ حاشيه السيد آغا حسين البروجردي.

و طبعت (العروة الوثقىٰ) في طهران (د. ت) بمجلد واحد كبير مذيلة بخمس حواشٍ هي:

١ ـ حاشية السيد محمد رضا الموسوي الكلبايكاني.

٢ ـ حاشية السيد محسن الطباطبائي الحكيم.

٣ ـ حاشية السيد محمود الحسيني الشاهرودي.

٤ ـ حاشية السيد محمد كاظم الشريعتمداري.

٥ ـ حاشية السيد أبو القاسم الخوئي.

و طبعت في بيروت سنة ١٤٠٤ هـ (ط ٢) بمجلدين مذيلة بعشر حواشٍ، هي:

١ ـ حاشية السيد روح اللّه الخميني.

٢ ـ حاشية السيد أبوالقاسم الخوئي

٣ ـ حاشية السيد أحمد الخونسازي.

٤ ـ حاشية السيد محمد كاظم الشريعتمداري.

٥ ـ حاشية السيد حسن الطباطبائي القمي.

٦ ـ حاشية السيد محمد الرضا الكلبايكاني.

٧ ـ حاشية السيد شهاب الدين المرعشي النجفي.

٨ ـ حاشية السيد أبو الحسن الرفيعي.

٩ ـ حاشية السيد محمود الشاهرودي.

١٠ ـ حاشية السيد محمد الهادي الميلاني.

ولها حواشي أخرى مطبوعة أيضاً، مثل:

١ ـ حاشية السيد عدنان الغريفي.

٢ ـ حاشية الشيخ أحمد كاشف الغطاء.

٣ ـ حاشيةالشيخ عبد اللّه المامقاني ط سنة ١٣٤٢هـ.

٤ ـ حاشية السيد محمد بن زين العابدين النقوي ط سنة ١٣٤٣ هـ.

٥ ـ حاشية الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء.

٦ ـ حاشية السيد الميرزا آغا الأصطهباناتي.

٧ ـ حاشية الشيخ محمد حسن المظفر.

٨ ـ حاشية السيد حسين البروجردي.

٩ ـ حاشية السيد يونس الأردبيلي.

١٠ ـ حاشية السيد محمد تقي الخوانساري.

١١ ـ حاشية السيد محمد الرضوي.

١٢ ـ حاشية الشيخ عبد الكريم الزنجاني.

١٣ ـ حاشية الشيخ محمد كاظم الحاج حيدر الشيرازي.

١٤ ـ حاشية السيد صدرالدين الصدر.

١٥ ـ حاشية السيد محمد جعفر المروج الجزائري.

١٦ ـ حاشية السيد محمد الحسني البغدادي.

١٧ ـ حاشية الميرزا حسن البجنوردي.

١٨ ـ حاشية السيد عبدالله الشيرازي.

١٩ ـ حاشية الشيخ محمد أمين زين‌الدين.

وعلى الكتاب شروح استدلالية، والمطبوع منها:

١ ـ مستمسك العروة الوثقى، السيد الحكيم ١٣ مج:

٢ ـ مصباح الهدى، الشيخ الآملي ١٠ مج.

٣ ـ مهذب الأحكام، السيد السبزواري.

٤ ـ تقريرات السيد الخوئي بأقلام تلامذته، منها:

ـ التنقيح ـ والمعتمد.

٥ ـ كفاية الفقه المتعلقة بالعروة الوثقى من تقريرات الملا محمد كاظم بن حسين الخراساني وتحرير السيد محمد كاظم الطباطبائي الكوهكمري، طبع جزءان منه.

٦ ـ دليل العروة الوثقى، الشيخ الحلي.

٧ ـ مباني العروة الوثقى، الشيخ الفقيه العاملي.

٨ ـ سبيل الرشاد، السيد حسين مكي العاملي.

٩ ـ العمل الأبقىٰ، السيد علي شبر.

١٠ ـ نهج الهدى، الشيخ البروجردي.

١١ ـ الفقه، السيد محمد الشيرازي.

١٢ ـ مدارك العروة الوثقىٰ، الشيخ يوسف الخراساني الحائري.

١٣ ـ الفقه الأرقىٰ في شرح العروة الوثقى الشيخ عبد الكريم الزنجاني.

١٤ ـ بحوث في شرح العروة الوثقي السيد محمد باقر الصدر.

١٥ ـ الحجة العظمي في شرح العروة الوثقىٰ (تقريراً لبحث السيد عبد الأعلى السبزواري)، السيد جمال الدين الحسيني الأستر آبادي.

١٦ ـ مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، السيد علي بن السيد مصطفي بن علي أكبر السيري الغالي.

ـ وترجم كتاب العروة الوثقى إلى لغة الأردو السيد سَرْوَر حسين اللأمر وهوي الهندي، وسماها (شريعة الهدى في ترجمة العروة الوثقىٰ).

٤٥ ـ هدية المتقين، الشيخ هادي آل كاشف الغطاء، طبع سنة ١٣٤٢ هـ ـ وهو تلخيص لكتابه الإستدلالي الموسع: هداية الأنام في معرفة الأحكام ـ.

٤٦ ـ سفينة النجاة، آل كاشف الغطاء (الشيخ أحمد بن علي ت ١٣٤٥ هـ) طبع في النجف سنة ١٣٣٨ هـ، وسنة ١٣٥٥ هـ وسنة ١٣٥٦ هـ.

و عليه حاشية موسعة لأخي المؤلف الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء طبعت مع الأصل سنة ١٣٦٤ هـ.

٤٧ ـ ذخيرة العباد ليوم المعاد، الميرزا محمد تقي الشيرازي (ت ١٣٣٨ هـ).

٤٨ ـ نعم الزاد ليوم المعاد، الشيخ حبيب بن صالح آل قُرين البصري الأحسائي (ت ١٣٦٤ هـ).

٤٩ ـ خير الزاد ليوم المعاد، الشيخ عبد المحسن بن الشيخ حسين الخاقاني ط في النجف سنة ١٣٥٧ هـ.

٥٠ ـ وسيلة النجاة، الأصفهاني (السيد أبو الحسن ت ١٣٦٥ هـ)، في النجف سنة ١٣٤١ هـ و٤٣ و٤٦ و١٣٥٥ هـ.

و من حواشيه المطبوعة:

١ ـ حاشية الشيخ محمد رضا آل ياسين، ط النجف ١٣٦٧ هـ.

٢ ـ حاشية الشيخ السيد حسين الحمامي، ط النجف ١٣٦٩ هـ.

٣ ـ تحرير الوسيلة، السيد روح اللّه الخميني، ط بإيران ١٤٠٤ هـ.

٤ ـ حاشية السيد عبد الأعلى السبزواري.

و من شروحه المطبوعة :

١ ـ بغية الهداة في شرح وسيلة النجاة، السيد محمد جواد الطباطبائي التبريزي.

٥١ ـ المسائل المهمة، السيد حسن الصدر، ١٣٣٧ هـ.

٥٢ ـ الدر الثمين في أهم ما يجب معرفته على المسلمين، السيد محسن الأمين العاملي، ط بجزئين الأول في الأصول والثاني في الفروع .

٥٣ ـ بلغة الراغبين في فقه آل ياسين، الشيخ محمد رضا آل ياسين الكاظمي (ت ١٣٧٠ هـ) ط في النجف سنة ١٣٥٦ هـ.

٥٤ ـ منهاج الصالحين، الحكيم (السيد محسن الطباطبائي ت ١٣٩٠هـ) طبع طبعته الأولى بجزئين في النجف سنة ١٣٦٦ هـ وأيضاً في المكان والزمان المذكورين طبع (منهاج الناسكين) الخاص بالحج والذي يعد مكملاً له.

وله حاشيتان مطبوعتان، هما:

١ ـ حاشية السيد أبو القاسم الخوئي، و هي حاشية مزجية.

٢ ـ حاشية السيد محمد باقر الصدر، وهي حاشية ذيلية.

٥٥ ـ نخبة المسائل، السيد هادي الميلاني (ت ١٣٩٥ هـ) ط في النجف سنة ١٣٧٠ هـ.

٥٦ ـ الفتاوى الواضحة، السيد محمد باقر الصدر، ط في النجف.

٥٧ ـ كلمة التقوى، الشيخ محمد أمين زين‌الدين، ط في البحرين بعدة أجزاء.

(كتب الإستدلال):

١ ـ من لا يحضرة الفقيه، الصدوق.

عليه شرح بعنوان (روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه) للمجلسي الأول (محمد تقي بن مقصود ت ١٠٧٠ هـ) طبع بأربعة عشر مجلداً.

٢ ـ تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، الطوسي.

٣ ـ الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، الطوسي أيضاً. وقد نهج المؤلفان فيها طريقة مدرسة الفقهاء المحدثين.

٤ ـ المبسوط، الطوسي، طبع في طهران بمجلد كبير، أعيد طبعه سنة ١٣٨٧ هـ.

٥ ـ السرائر = السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، الحلي (محمد بن أحمد بن إدريس العجلي ت ٥٩٨ هـ)، طبع على الحجر بإيران سنة ١٢٧٠ هـ، ومعه مستطرفاته.

٦ ـ المعتبر = المعتبر في شرح المختصر (المختصر النافع)، المحقق الحلي.

٧ ـ إيضاح الفوائد في شرح القواعد، فخر المحققين (محمد بن الحسن الحلي ت ٧٧١ هـ)، طبع في قم (إيران) سنة ١٣٨٧ هـ..

٨ ـ غاية المراد في شرح نكت الإرشاد (إرشاد الأذهان)، الشهيد الأول.

٩ ـ جامع المقاصد في شرح القواعد (قواعد الأحكام)، المحقق الكركي (علي بن عبد العالي ت ٩٤٠ هـ)، طبع على الحجر بإيران بست مجلدات، وصل فيه إلى تفويض البضع من كتاب النكاح، وتمّمه الفاضل الهندي بكتابه (كشف اللثام عن وجه قواعد الأحكام).

١٠ ـ المسالك = مسالك الإفهام (شرح شرائع الإسلام) الشهيد الثاني، طبع

حجرياً بإيران في مجلدين كبيرين.

١١ ـ الروض = روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، الشهيد الثاني.

١٢ ـ مجمع الفائدة والبرهان، الأردبيلي (أحمد بن محمد ٩٩٣ هـ)، طبع حروفياً بسبعة مجلدات، وقبلها حجرياً سنة ١٢٠٢ هـ.

١٣ ـ مدارك الأحكام (شرح شرائع الإسلام)، العاملي (محمد بن علي الموسوي ١٠٠٩ هـ).

١٤ ـ معالم الدين في ملاذ المجتهدين، الشيخ حسن بن زين الدين العاملي (ت ١٠١١ هـ)، ط (طهارته) في إيران سنة ١٣٢٢ هـ.

١٥ ـ ذخيرة العباد في شرح الإرشاد، المولى محمد باقر السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ)طبع بإيران سنة ١٢٧٤ هـ.

١٦ ـ كفاية المقتصد، له أيضاً، طبع بإيران سنة ١٢٦٩ هـ و١٢٧٠ هـ.

١٧ ـ الحدائق = الحدائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة، البحراني (يوسف بن أحمد آل عصفور ت ١١٨٦ هـ)، طبع حجرياً بتبريز سنة ١٣١٨ هـ بست مجلدات ثم حروفياً باثنتين وعشرين مجلدة، وعليها تعليقة ذيلية لأستاذنا الشيخ محمد تقي الأيرواني.

١٨ ـ تتمة الحدائق (عيون الحقائق الناظرة في تتميم الحدائق الناضرة)، آل عصفور (حسين بن محمد ت ١٢١٦ هـ)، طبع في النجف سنة ١٣٤٢ هـ.

١٩ ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، العاملي (محمد جواد، ت ١٢٢٦ هـ)، طبع حروفياً بأحد عشر مجلداً كبيراً في القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ.

٢٠ ـ وسائل الشيعة إلى أحكام الشريعة، السيد محسن الأعرجي الكاظمي (ت ١٢٢٧ هـ) ط بإيران سنة ١٣٢٠ هـ.

٢١ ـ كشف الغطاء = كشف الغطاء عن خفيات مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ جعفر الكبير (جعفر بن خضر الجناجي النجفي ت ١٢٢٨ هـ) ط حجرياً بإيران.

٢٢ ـ غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، القمي (الميرزا أبوالقاسم بن محمد ت ١٢٣١ هـ) ط حجرياً بإيران سنة ١٣١٩ هـ ومعه رسائل عديدة له.

٢٣ ـ مناهج الأحكام، له أيضاً، طبع منه مجلد الصلاة بطهران سنة ١٣٧١ هـ.

٢٤ ـ معتمد الشيعة في أحكام الشريعة، المولى مهدي بن أبي‌ذر النراقي ت ١٢٠٩ هـ.

٢٥ ـ الرياض = رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، الطباطبائي (علي بن محمد ت ١٢٣١ هـ) ط على الحجر بمجلدين كبيرين سنة ١٢٧٢ هـ.

و عليه شرح بعنوان:

ـ وثيقة الوسائل في شرح رياض المسائل، السيد أحمد بن علي الحسيني الرشتي، ط سنة ١٣٢٠ هـ.

٢٦ ـ مقابس الأنوار ونفائس الأسرار في أحكام النبي المختار وعترته الأطهار، التستري (أسد اللّه ت ١٢٣٤ هـ) ط على الحجر بإيران سنة ١٣٢٢ هـ.

٢٧ ـ المناهل، الطباطبائي الحائري (السيد محمد بن علي ت ١٢٤٢ هـ) ط بإيران.

٢٨ ـ مستند الشيعة إلى أحكام الشريعة، النراقي أحمد بن محمد مهدي ت ١٢٤٥ هـ) ط بإيران على الحجر بمجلدين كبيرين.

٢٩ ـ الجواهر = جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، النجفي (محمد حسن بن محمد باقر ت ١٢٦٦ هـ) ط على الحجر بست مجلدات كبار، ثمّ على الحروف في ثلاثة وأربعين مجلداً.

قالوا فيه: «لم يكتب مثله جامع في استنباط الحلال والحرام، ولم يوفق لنظيره أحد من الأعلام، لأنه محيط بالفقه من أوله إلى آخره، محتو على وجوه الإستدلال، مع دقة النظر ونقل الأقوال، قد صرف مؤلفه عمره الشريف وبذل وسعه في تأليفه فيما يزيد على ثلاثين سنة».

٣٠ ـ ذخائر النبوة، الشيخ هادي بن محمد أمين الطهراني (ت ١٣٢١ هـ طبع منه مجلد الخيارات سنة ١٣٢٥ هـ.

٣١ ـ المكاسب = المتاجر، الأنصاري (مرتضى بن محمد أمين التستري ت ١٢٨١ هـ) طبع حجراً عدّة طبعات، ثم حروفاً بأحد عشر مجلداً.

و عليه عدة شروح، منها:

١ ـ حاشية المكاسب، لليزدي.

٢ ـ حاشية المكاسب، للخراساني.

٣ ـ حاشية المكاسب، للأصفهاني الكمپاني.

٤ ـ منية الطالب في حاشية المكاسب، للخونساري.

٥ ـ غنية الطالب في شرح المكاسب، للأوردكاني.

٦ ـ هداية الطالب إلى شرح المكاسب، الشيخ فتاح الشهيدي.

٧ ـ حاشية ميرزا علي الأيراني.

٨ ـ نهج الطالب في حاشية المكاسب، للحجة الكوه كمري.

٩ ـ نهج الفقاهة، للسيد الحكيم.

١٠ ـ مصباح الفقاهة، للسيد الخوئي بقلم تلميذه الشيخ محمد علي التوحيدي.

١١ ـ محاضرات في الفقه الجعفري، للسيد الخوئي أيضاً بقلم تلميذه السيد علي الحسيني الشاهرودي.

١٢ ـ بلغة الطالب في شرح المكاسب، للسيد عبد المحسن فضل اللّه.

٣٢ ـ الطهارة، للأنصاري أيضاً.

٣٣ ـ البرهان القاطع، بحر العلوم (السيد علي بن رضا ت ١٢٩٨ هـ) طبع بإيران بثلاثة مجلدات.

٣٤ ـ هداية الأنام في شرح شرائع الإسلام، كاظمي (محمد حسين ت ١٣٠٨ هـ) عدة مجلدات.

٣٥ ـ مصباح الفقيه (شرح شرائع الإسلام)، الهمداني (رضا بن محمد ت ١٣٢٢ هـ) ط حجرياً بثلاثة مجلدات كبار، في الطهارة والصلاة والصوم والزكاة.

٣٦ ـ ذرائع الأحلام في شرح شرائع الإسلام، المامقاني (محمد حسن ت ١٣٢٣ هـ) ط على الحجر بعدة مجلدات سنة ١٣١٩ ـ ١٣٤٩ هـ.

٣٧ ـ دلائل الأحكام في شرح شرائع الإسلام، الخنيزي (أبو الحسن علي بن حسن القطيفي ت ١٣٦٣ هـ) ط في النجف الأشرف سنة ١٣٩٥ هـ بثمانية مجلدات.

٣٨ ـ كتاب الزكاة، الشيخ مرتضى الأنصاري ط في ملحقات المكاسب.

٣٩ ـ فقه الإمامية، آغا نجفي (محمد تقي بن محمد باقر الأصفهاني) ط منه مجلد الطهارة سنة ١٢٩٩ هـ ومجلد البيع سنة ١٢٩٤ هـ.

٤٠ ـ السؤال والجواب، للسيد محمد كاظم اليزدي، من جمع تلميذه الشيخ علي أكبر الخوانساري، طبع مجلده الأول من الطهارة إلى النكاح سنة ١٣٤٠ هـ.

٤١ ـ تحرير المجلة (مجلة الأحكام العثمانية للأحوال الشخصية آل كاشف الغطاء (محمد الحسين ت ١٣٧٤ هـ)، طبع في النجف سنة ١٣٥٩ هـ بخمس

مجلدات.

٤٢ ـ شرح القواعد (قواعد الأحكام)، المظفر (محمد حسن ت ١٣٧٥ هـ)، طبع منه كتاب الحج بمجلد واحد.

٤٣ ـ بغية الهداة في شرح وسيلة النجاة، الطباطبائي (محمد الجواد التبريزي ١٣٨٧ هـ) طبع منه مجلدان.

٤٤ ـ مستمسك العروة الوثقى، الحكيم (محسن الطباطبائي ت ١٣٩٠ هـ)، طبع في طبعته الثانية بثلاثة عشر مجلداً.

وعلى نسختي ـ وهي مصورة عن الطبعة الثانية ـ كتبتْ الأبيات التالية بخط اليد وبتوقيع (عبد الحميد) وهو الخطيب الشيخ عبد الحميد المرهون القطيفي:

لم أرَ مثل الحكيم في حِكَمِهْ	جل إله أولاه من نِعَمِهْ
إن شئت نهج الهدى فمنهجه	منهاجه والإعجاز في كلمه
أو شئت بالعروة التمسك فالمسـ	ـتمسك الفذ صيغ من قلمه
أو شئت مصداق حكمة الحسن	السبط جلياً فانظر إلى عظمه
تهابه العين أن تراه ويخشاه	الفؤاد الجسور في هممه
تلك ثمار التقوى لغارسها	من يزرع الكرم يجنِ من كرمه

والأبيات التالية مكتوباً أعلاها (للأقل حسين) وهو العلامة الشيخ حسين القديحي القطيفي:

مستمسك العروة ما مثله	في كتب الفقه ولا من نظيرْ
جاد به المولى حليف التقى	السيد المحسن نعم الخبير
بفقه أهل البيت من شُرّفوا	من ربهم بالفضل يوم الغدير
صلى عليهم ربنا دائماً	ودام مولانا بخير كثير

٤٥ ـ دليل الناسكين (شرح مناسك الحج للنائيني)، الحكيم.

٤٦ ـ مصباح الهدى (شرح العروة الوثقى)، الآملي (محمد تقي ت ١٣٩١ هـ) طبع بعشر مجلدات.

٤٧ ـ دليل العروة الوثقى، الشيخ حسين الحلي، طبع منه مجلد واحد في الطهارة.

٤٨ ـ بحوث فقهية، الحلي أيضاً، بقلم تلميذه السيد عز الدين بحر العلوم.

٤٩ ـ سبيل الرشاد (في شرح الإجارة من كتاب العروة الوثقى) العاملي (حسين بن يوسف مكي العاملي) طبع بمجلد واحد.

٥٠ ـ العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى، شبر (علي بن محمد الحسيني ت ١٣٩٣ هـ) طبع منه أربعة مجلدات.

٥١ ـ نهج الهدى في التعليق على العروة الوثقى، الشيخ محمد تقي البروجردي، طبع منه جزءان في الطهارة والصلاة.

٥٢ ـ أنوار الوسائل، الخاقاني (محمد طاهر بن عبد الحميد آل شبير ت ١٤٠٦ هـ) طبع منه مجلدان في الطهارة.

٥٣ ـ كتاب الخمس (شرح مبحث الخمس في تبصرة العلامة الحلي)، السيد عبدالكريم علي خان.

٥٤ ـ مباني العروة الوثقى، الفقيه (محمد تقي العاملي) طبع منه جزء الخمس.

٥٥ ـ التنقيح (شرح العروة الوثقى)، الخوئي، بقلم تلميذه علي الغروي، عدة مجدلات.

٥٦ ـ مباني تكملة المنهاج، الخوئي أيضاً، ط بمجلدين.

٥٧ ـ دروس في فقه الشيعة، الخوئي أيضاً بقلم تلميذه السيد مهدي الخلخالي،

ط منه جزءان.

٥٨ ـ المكاسب المحرمة، السيد روح اللّه الخميني، ط بطهران في مجلدين.

٥٩ ـ كشف الحقائق عن الفقه الجعفري في المكاسب، تقريرات بحث الميرزا هاشم الآملي، بقلم تلميذه السيد حسين الطبري، ط في النجف سنة ١٣٨٠ هـ.

٦٠ ـ القطرة في زكاة الفطرة، تقريرات بحث السيد عبد اللّه الطاهري الشيرازي، بقلم تلميذه الشيخ علي محمد المازندراني، ط في النجف سنة ١٣٨٠ هـ.

٦١ ـ مصباح الفقيه في المواريث، الشيخ يوسف الفقيه العاملي، ط سنة ١٣٥٢ هـ.

٦٢ ـ مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، السبزواري (عبد الأعلى الموسوي) طبع في النجف الأشرف بثلاثين مجلداً.

٦٣ ـ الفقه، الشيرازي (محمد بن مهدي الحسيني) طبع منه حتى الآن سبعون جزءاً.

وغيرها.

و مما هو لا يزال مخطوطاً يقف الباحث والدارس على ذكر شيء غير قليل منه في الموسوعات الكبرى كالجواهر ومفتاح الكرامة، وباستعراض واف في كتاب (الذريعة إلى تصانيف الشيعة) لآقا بزرك الطهراني.

(كتب بين بين):

ومما يأتي بين العرض والإستدلال:

١ ـ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني (زين الدين بن علي

العاملي ت ٩٦٦ هـ) طبع حجراً في إيران بمجلدين كبيرين، وحروفاً ببيروت بمجلدين ايضاً وفي النجف بعشر مجلدات.

و على نشرته الحجرية أكثر من حاشية كتبت بالأشكال الزخرفية، ومن أهمها حاشية سلطان العلماء (السيد علاء الدين الحسين الحسيني المرعشي ١٠٦٤ هـ).

و طبع من شروحه:

ـ سراج الأمة في شرح شرح اللمعة، الشيخ محمد حسن بن صفر علي البارفروشي، ط سنة ١٣٢٤ هـ.

٢ ـ السداد = سداد العباد ورشاد العُبّاد، آل‌عصفور (الشيخ حسين بن محمد الدرازي البحراني ت ١٢١٦ هـ) ـ وهو في العبادات والمتاجر ـ طبع أكثر من مرّة منها في بمبيء سنة ١٣٣٩ هـ وفي سنة ١٤٠٨ هـ مصوراً على نشرة النجف الأشرف التي كانت سنة ١٣٨١ هـ.

وله من الشروح :

أ ـ توضيح المفاد، للشهابي (الشيخ عبد المحسن الدرازي) .

ب ـ مفتاح الرشاد، للعصفور (الشيخ ناصر بن الشيخ أحمد).

ج ـ فقه الإمام جعفر الصادق، مغنية (محمد جواد العاملي)، طبع ببيروت في ست مجلدات.

(كتب الخلاف):

١ ـ الخلاف، الطوسي، طبع في طهران سنة ١٣٧٧ هـ.

٢ ـ المنتهى = منتهى المطلب في تحقيق المذهب العلامة الحلي (ذكر فيه خلاف علمائنا خاصة ومستند كل قائل مع الترجيح لما صار إليه) طبع بتبريز.

٣ ـ التذكرة = تذكرة الفقهاء العلامة الحلي (ذكر فيه خلاف علماء الإسلام في كل مسألة مع تأييد قول الشيعة) طبع في طهران.

٤ ـ المختلف = مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، العلامة الحلي، طبع في إيران سنة ١٣٢٣ هـ.

٥ ـ الإنصاف في تحقيق مسائل الخلاف (من كتاب جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام)، الشيخ محمد طه نجف (ت ١٣٢٣ هـ)، طبع معه بعض رسائله الفقهية الأخرى سنة ١٣٢٤ هـ.

١٢ ـ فهارس كتب الشيعة

١ ـ الفهرست	الشيخ الطوسي
٢ ـ الفهرست	منتجب الدين القمي
٣ ـ معالم العلماء	ابن شهر آشوب
٤ ـ كشف الحجب والأستار عن أحوال الكتب والأسفار	السيد إعجاز حسين الكنتوري
٥ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة	الشيخ آغا بزرك الطهراني

١٣ ـ مراجع فقه المذاهب الإسلامية غير الإمامية

١ ـ مهذب الأباضية[1]:

١ ـ فقه الإمام جابر بن زيد	جمع يحيى محمد بكوش

---

١ ـ رتبت ذكر المذاهب وفق تاريخ ظهورها في المجتمع الإسلامي.

٢ ـ الإيضاح	أبو ساكن عامر الشماخي (ت ٧٩٢ هـ)
٣ ـ منهج الطالبين وبلاغ الراغبين	خميس بن سعيد الشقصي الرستاقي (من فقهاء القرن العاشر الهجري)
٤ ـ النيل وشفاء الغليل (مختصر)	عبد العزيز الثميني (ت١٢٢٣ هـ)
٥ ـ شرح النيل	محمد بن يوسف أطفيش (ت ١٣٣٢ هـ)

٢ ـ مذهب الحنفية:

١ ـ المبسوط	محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩ هـ)
٢ ـ المبسوط	محمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٨٣ هـ)
٣ ـ مختصر القدوري	أحمد بن محمد القدوري البغدادي (ت ٤٢٨ هـ)
٤ ـ بداء الصنايع في ترتيب الشرائع	أبوبكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧ هـ)
٥ ـ الهداية شرح البداية	علي بن أبي بكر المرغيناني (ت ٥٩٣ هـ)
٦ ـ وقاية الرواية في مسائل الهداية	برهان الشريعة محمود بن أحمد المحبوبي (ت نحو ٦٧٣ هـ)
٧ ـ حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار المعروفة بحاشية ابن عابدين	أحمد بن عبد الغني (ت ١٣٠٧ هـ)

٣ ـ مذهب المالكية:

١ ـ المدونة الكبرى — عن الإمام مالك بن أنس

٢ ـ مختصر خليل — خليل بن إسحاق (ت ٧٦٧ هـ)

٣ ـ الشرح الكبير على مختصر سيدي خليل

أحمد بن محمد العدوي الخلوتي الشهير بالدردير (ت ١٢٠١ هـ)

٤ ـ مذهب الشافعية:

١ ـ الأم — الإمام الشافعي

٢ ـ مختصر المزني — إسماعيل بن يحيى المزني (ت ٢٦٤ هـ)

٣ ـ المهذب — إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ)

٤ ـ الوسيط — أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)

٥ ـ مذهب الحنبلية:

١ ـ مختصر الخرقي — عمر بن الحسين الخرقي (ت ٣٣٤ هـ)

٢ ـ شرح الخرقي — محمد بن الحسين الفراء (ت ٤٥٨ هـ)

٣ ـ المقنع — ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ هـ)

٤ ـ الشافي (شرح المقنع) — عبد الرحمن بن محمد أحمد بن قدامة (ت ٦٨٢ هـ)

٦ ـ مذهب الظاهرية

١ ـ المحلّى — أبو محمد علي بن أحمد الشهير بابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ)

٧ ـ مذهب الزيدية:

١ ـ مجمع الفقه المروي عن الإمام زيد بن علي والمعروف بمسند الإمام زيد — جمع ورواية تلميذه أبي خالد عمرو بن خالد وتصنيف أبي القاسم عبد العزيز بن إسحان البغدادي (ت ٣٤٣ هـ)

٢ ـ الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير

الحسين بن أحمد السياغي اليمني (ت ١٢٢١ هـ)

٣ ـ الأزهار في فقه الأئمة الأطهار (مختصر)

أحمد بن يحيى بن المرتض الحسني اليماني (ت ٨٤٠ هـ)

٤ ـ التاج المذهب لأحكام المذهب (شرح متن الأزهار)

أحمد بن قاسم العنسي اليماني

٨ ـ مذهب السلفية:

١ ـ مجموع فتاوىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية

٢ ـ مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب

١٤ ـ مراجع الفقه المقارن

١ ـ تذكرة الفقهاء	العلامة الحلي
٢ ـ البحر الزخار	ابن المرتضى
٣ ـ المغني	ابن قدامة

٤ ـ الفقه على المذاهب الأربعة الجزيري

٥ ـ الفقه على المذاهب الخمسة مغنية

٦ ـ مقارنة المذاهب في الفقه شلتوت وزميله

٧ ـ معجم فقه السلف الكتاني

١٥ ـ المعاجم الفقهية

١ ـ معجم لغة الفقهاء (عربي ـ إنجليزي) قلعه چي وزميله

٢ ـ القاموس الفقهي أبو جيب

٣ ـ المغرب في ترتيب المعرب
(شرح غريب ألفاظ الفقه الحنبلي) المطرزي

٤ ـ المصباح المنير (في غريب الشرح
الكبير للرافعي في الفقه الشافعي) الفيومي

٥ ـ تهذيب الأسماء واللغات النووي

٦ ـ أنيس الفقهاء القونوي

٧ ـ معجم الفقه المالكي بن عبد اللّه

٨ ـ شرح غريب ألفاظ المدونة الجبي

٩ ـ معجم الفقه الحنبلي قلعه چي

١٠ ـ معجم فقه ابن حزم الظاهري جامعة دمشق

١١ ـ طلبة الطلبة في اللغة على
ألفاظ كتب أصحاب أبي حنيفة النسفي

انواع البحث

- البحث النظري
- البحث العلمي
- البحث المعياري
- البحث الوصفي

انواع البحث

١ ـ ينوع البحث تنويعاً أساسياً إلى بحث نظري وبحث عملي.

البحث النظري:

سمي نظرياً نسبة إلى النظر speculation.

والنظر ـ هنا ـ «هو الفكر الذي تطلب فيه المعرفة لذاتها لا الفكر الذي يطلب به العمل أو الفعل»[١].

أو هو: «نشاط ذهني هدفه العلم والمعرفة ويقابل العمل»[٢].

و في (المعجم الوسيط): «يقال: أمر نظري: وسائل بحثه الفكر والتخيل وعلوم نظرية: قَلَّ أن تعتمد على التجارب العلمية ووسائلها»[٣].

---

١ ـ المعجم الفلسفي (صليبا): مادة (نظر).

٢ ـ المعجم الفلسفي (مجمع): مادة (نظر).

٣ ـ مادة (نظر).

و يقصر الفيلسوف (كانت kant) البحث النظري «على كل بحث لا يخضع للتجربة كخلود الروح ووجود الله»[١].

و مما ذكرنا يمكننا الخلوص إلى أن البحث النظري هو الذي يعتمد المنهج العقلي أو المنهج النقلي.

فيأتي بهذا مقابلاً للبحث العملي الذي يعتمد المنهج التجريبي.

البحث العملي:

و كما رأينا: إن البحث العملي هو الذي يعتمد المنهج التجريبي، ومن أهم وسائله المعمل أو المختبر Factory.

و ينقسم البحث العملي إلى قسمين: معملي وميداني.

١ ـ البحث المعملي :

و هو الذي تجري تجاربه داخل المختبر أو المكتبة أو العيادة.

و يعتمد فيه على التجربة.

٢ ـ البحث الميداني :

هو دراسة الكائنات الحية في بيئاتها المعتادة.

أو ما تجمع بياناته خارج المختبر والمكتبة والعيادة.

و يعتمد فيه على الملاحظة.

٢ ـ وينوع البحث تنويعاً أساسياً آخر إلى: بحث معياري وبحث وصفي.

---

١ ـ المعجم الفلسفي (مجمع): مادة (نظر).

البحث المعياري:

في (المعجم الفلسفي ـ مجمع ـ) : «معياري Normative نسبة إلى المعيار.

والعلوم المعيارية: هي العلوم التي تتجاوز دراستها وصف ما هو كائن إلى دراسة ما ينبغي أن يكون.

فهي تتضمن دراسة القيم من حق وخير وجمال، ومن هنا كان علم المنطق والأخلاق والجمال من حيث تنتهي إلى أحكام تقييمية دون أن تصدر أوامر أو تعليمات (علوماً معيارية).

و هي تقابل العلوم الوضعية Positif أو الوصفية Descriptif وهي التي تدرس ما هو كائن»[١].

«و هي عند (ووندت): العلوم التي تهدف إلى صوغ القواعد والنماذج الضرورية لتحديد القيم كالمنطق والأخلاق وعلم الجمال.

و هي مقابلة للعلوم المسماة بالعلوم التفسيرية أو التقريرية Sciences explicatives التي تقوم على ملاحظة الأشياء وتفسيرها كما هي عليه في الطبيعة»[٢].

و في ضوء ما تقدم نقوى أن نعطي معنى البحث المعياري بأنه الذي يتعدّىٰ في دراسة الفكرة أو الظاهرة الوصفَ لواقع الفكرة أو لواقع الظاهرة، إلى التقويم وفق المعايير العقلية، وإعطاء أحكام تقييمية على أساس منها.

---

١ ـ مادة (معيار).

٢ ـ المعجم الفلسفي (صليبا): مادة (معياري).

البحث الوصفي:

و من الواضح أننا من تعرفنا معنى البحث المعياري تعرفنا معنى البحث الوصفي بأنه الذي لا يتعدى وصف الفكرة أو الظاهرة، بل يقتصر على تفسير واقعها، دونما تقويم أو تقييم وفق المقاييس الفكرية والمعايير العقلية.

مجالات البحث

- الدراسة
- التحليل
- النقد
- المناقشة
- الرد
- المقارنة
- الموازنة
- الإستدلال

مجالات البحث

لأن هناك أكثر من مجال من مجالات المعرفة والفكر يُلْزم أن تطبق عليه أثناء معالجته معالجة فكرية أصول البحث العلمي... رأيت أن أتوفر على ذكر المهم منها هنا لأزيل ما قد يتوهم من اقتصار البحث على مجال ما يعرف حديثاً بالدراسة.

و هذه المجالات هي:

١ ـ الدراسة:

ترادف معاجم المصطلحات الأدبية العربية بين الدراسة والبحث، ففي (معجم مصطلحات الأدب)[١] «الدراسة، البحث: المقال النثري الذي يعالج موضوعاً علمياً معيناً بالفحص والإستقراء»[٢].

و في (المعجم الأدبي)[٣]: «دراسة: راجع مادة بحث»، وفي مادة بحث[٤]

---

١ ـ ص ٥٤١.

٢ ـ وانظر أيضاً: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ص ٩٤.

٣ ـ ص ١٠٨.

٤ ـ ص ٤٧.

يعرّف البحث بأنه: «دراسة تتناول موضوعاً معيناً من جميع وجوهه أو من جانب محدود، ويكون عادة على شيء من الإتساع».

و هذا المعنى المذكور في أعلاه، والمشهور في الأوساط الثقافية ـ جامعية وغيرها ـ لكلمة (دراسة) العربية من المعاني المحدثة.

و الغريب أن المعنى مع شهرته وتركزه ووضوحه لم يدخل المعاجم اللغوية الحديثة كالمعجم الوسيط ومعجم لاروس وأمثالهما.

و الدراسة بهذا المعنى المذكور والمعروف أهم مجال من مجالات البحث الذي يجب أن تطبق فيها أصوله وتتوفر فيها عناصره وأوصافه.

و لعله لهذا رادفت المعاجم المشار إليها بين لفظ الدراسة ولفظ البحث.

و أيضاً قد يكون من هنا جاء الوهم بأن مجال البحث هو الدراسة فقط.

٢ ـ التحليل:

أريد بالتحليل ـ هنا ـ بحث الفكرة أو الظاهرة بحثاً شاملاً يستوعب كل الأطراف والشؤون، وعميقاً ينفذ إلى كل الزوايا ليكتشف الخبايا العلمية التي فيها.

هذا اللون من المعالجة لابد أن يخضع ـ هو الآخر ـ لأصول البحث، وأن يترسم تعليماته في الوصول إلى الهدف.

٣ ـ النقد:

النقد العلمي هو عملية علمية يستهدف من ورائها تقويم الأثر العلمي ـ دراسة كان أو تحليلاً أو غيرهما ـ، ومن ثم تقييمه تقييماً يبرز مدى التزامه بأصول البحث و قدرته على الوصول إلى النتائج المطلوبة.

هذا النمط من التفكير هو أيضاً مجال من مجالات البحث لابد لمن يقوم به من الأخذ بأصول البحث والإلتزام بتطبيقها.

٤ ـ المناقشه:

أعني بالمناقشة ـ هنا ـ المناظرة الفكرية التي تعتمد طريقة الجدل، فإنها هي ـ أيضاً ـ مجال من مجالات البحث يلزمه الإلتزام بأصولها.

و أكثر ما يكون هذا في البحوث الفلسفية والأصولية (أصول الفقه) حيث تناقش الآراء: قولاً ودليلاً، ايجاباً أو سلباً، قبولاً أو رفضاً.

٥ ـ الرد:

والمراد بالرد ـ هنا ـ الجواب لإشكال علمي أشكل به على فكرةٍ ما، أو إتهام علمي وُجِّهَ لمعتقَدٍ ما.

فهو كذلك ميدان أو مجال من مجالات البحث، عليه أن يترسم خطواته ويلتزم أصوله.

و أكثر ما يكون هذا في البحوث الكلامية (علم الكلام)، ودراسات العقائد في الأديان والمذاهب.

٦ ـ المقارنة:

هي أن يقرن الباحث بين فكرتين أو ظاهرتين بغية أن يتعرف ما بينهما من نقاط التقاء ووجوه افتراق، وقد يمتد به البحث إلى تعرف عوامل الإلتقاء وأسباب الإفتراق.

و المقارنة لأنها معالجة علمية تسجل مجالاً آخر من مجالات البحث يقوم على أصوله، ويسير في هدي تعليماته.

٧ ـ الموازنة:

أعني بالموازنة ـ هنا ـ محاكمة الأدلة باخضاعها لمعايير النقد العلمي وتقديم ما رجحت كفته في الميزان النقدي.

و أكثر ما يكون هذا في الدراسات الإستدلالية كالفقه الإستدلالي الذي يقوم الباحث فيه بعرض الأقوال في المسألة ثم باستعراض أدلتها، ثم بموازنتها، فالإنتهاء إلى النتيجة المطلوبة.

و لأن الموازنة هي أيضاً مما يتسم بالمعالجة العلمية تأتي ـ وبوضوح ـ مجالاً من مجالات البحث يأخذ بأصوله ويسير وفق هديه.

٨ ـ الإستدلال:

و من الواضح أن المراد بالإستدلال ـ في هذا السياق ـ هو إقامة الدليل لإثبات المطلوب.

و هو بهذا ميدان آخر من مجالات البحث، عليه أن يلتزم أصوله ويأخذ بتعليماته.

إلى غيرها من معالجات علمية أخرى.

أسلوب البحث

- تعريف الأسلوب
- تقسيم الأسلوب

أسلوب البحث

لا بد لتعريف الأسلوب ـ هنا ـ وهو أسلوب البحث العلمي، أو الأسلوب العلمي Scientific Style من تقدمة تتضمن تعريف الأسلوب على نحو الإطلاق، ثم تقسيمه، فالإنتهاء إلى معرفة الأسلوب العلمي .

تعريف الأسلوب:

لغوياً ذكر للأسلوب أكثر من معنى هي:

«الأسلوب: الطريق.

و يقال: سلكتُ أسلوبَ فلان في كذا: طريقَته ومذهبَه.

و الأسلوب: طريقة الكاتب في كتابته.

و الأسلوب: الفن، يقال: أخذنا في أساليبَ من القول: فنونٍ متنوعة.

و الأسلوب: الصف من النخيل ونحوه. (ج) أساليب»[1] «و يطلق الأسـلوب

---

١ ـ المعجم الوسيط: مادة (سلب).

عند الفلاسفة:

ـ على كيفية تعبير المرء عن أفكاره.

ـ وعلى نوع الحركة التي يجعلها في هذه الأفكار، ولذلك قال (بوفون): إن الأسلوب هو الإنسان»[١].

و لعله لهذا عرّفه بعضهم بـ«طريقة الإنسان في التعبير عن نفسه كتابةً»[٢].

و ذلك لأن الأسلوب من الفروق الفردية التي تميز الفرد عن الآخر، ولذا قالوا: لكل كاتب أسلوبه، ولكل عصر أسلوبه.

و تُسلمنا هذه التعاريف منطلقين من واقع معرفتنا للأسلوب إلى أنه ـ باختصار ـ طريقة التعبير.

تقسيم الأسلوب:

يقسم الأسلوب ـ كطريقة تعبير ـ إلى ثلاثة أقسام: الأسلوب الخطابي والأسلوب الأدبي والأسلوب العلمي.

١ ـ الأسلوب الخطابي:

نسبة إلى الخطابة، وهي «فن أدبي يعتمد على القول الشفوي في الإتصال بالناس لإبلاغهم رأياً من الآراء حول مشكلة ذات طابع جماعي»[٣].

---

١ ـ المعجم الفلسفي (صليبا): مادة (أسلوب).

٢ ـ معجم مصطلحات الأدب ٥٤٢.

٣ ـ المعجم الأدبي ص ١٠٣ عن: المفيد في البلاغة لأبي حاقة ص ٢٢٧.

و أوضح عبد النور في (المعجم الأدبي)[١] معنى الخطابة إيضاحاً وافياً بالقاء الوضوء على خصائص هذا الفن وعناصر أسلوبه ومؤهلات صاحبه، قال: «خطابة art aratoire:

١ ـ فن التعبير عن الأشياء بحيث أن السامعين يصغون إلى ما يقوله المتكلم في موقف رسمي مختلف عن المجالس المألوفة في الحياة اليومية.

و هي تشد ـ عادة ـ الرابط بين أذهان السامعين وقلوبهم من جهة، والأفكار التي تتناهىٰ إليهم من جهة أخرى .

و هذا يفرض على المتكلم أن يكون ذا ثقافة واسعة ليتوصل إلى تنسيق خطبته، و توضيح الأفكار التي يعالجها، وطريقة عرضها لتتوافق مع المحرضات النفسية والعقلية في الجمهور.

٢ ـ من الفروض في الخطيب أن يكون مفيداً جذاباً مؤثراً.

و كل هذا يقضي بتمتعه بعدد من الميزات الذهنية والجسمية والأخلاقية الضرورية.

و أول ما يطلب منه أن يكون بَيّنَ الذكاء، سريع الخاطر، نافذ الحجة، قادراً على تقليب الأفكار على مختلف وجوهها.

و أن تكون أحكامه صادقة، مفصحة عن الحقيقة، متينة المقدمات والنتائج.

و أن يكون مطلعاً على علم النفس لدى الجماهير فيشعر برهافة حسه ما يجب أن يقال، وما يتحتم أن يهمل .

---

١ ـ المعجم الأدبي ١٠٣.

و أن يدرك حجج الخصم وموقف الجمهور، فيهيء لكل موقف ما يتطلب من حجج وبراهين.

و أن يقدم على الهجوم عند الحاجة، ويـنكفىء للإنـقضاض عـند المـناسبة المؤاتية.

و أن يغلف أفكاره بأقوال دقيقة المدلول، فكهة حيناً، ساخرة أحياناً، آسـرة لانتباه الجمهور.

كما يفرض عليه فن الخطابة أن تكون ذاكـرته أمـينة، زاخـرة بـالمعلومات والمعارف والشواهد.

و أن يكون خياله حاداً قادراً على تجسيد الأفكار والمواقف.

و أن يتفرد باحساس رهيف لإثارة العواطف وتحويلها من حالة إلى أخرى، فإذا شاء أشجى جمهوره، وإذا أراد أثار مرحه وضحكه.

و كل هذه الصفات مجتمعة هي التي تكوّن الخطيب البارع.

٣ ـ لا حدود لمضمون الخطبة، لأن موضوعها شامل، يعنى بجميع النشاطات الإنسانية التي يتيسر التعبير عنها بالكلام، فليس ثمة مـوضوع عـام أو خـاص، مادي أو فكري، أو اخلاقي، أو ديني، أو اقتصادي، أو اجتماعي، أو سياسي، أو ادبي، أو فني، أوعلمي، أو قضائي، لم يعبّر عنه بخطبة من الخطب».

ـ نموذج للأسلوب الخطابي:

وأروع نموذج يذكر هنا مثلاً للأسـلوب الخـطابي هـو خـطبة الإمـام أمـير المؤمنين عليه السلام في الجهاد.

و هي من خطب (نهج البلاغة) رقم ٢٧.

قال عليه السلام:

«أمّا بعد:

فإن الجهاد باب من أبواب الجنة، فتحه الله لخاصة أوليائه، وهو لباس التقوى، ودرع الله الحصينة، وجُنته الوثيقة، فمن تركه رغبة عنه ألبسه الله ثوب الذل، وشمله البلاء، وديث بالصغار والقماء، وضرب على قلبه بالإسداد، وأديل الحق منه بتضييع الجهاد، وسيم الخسف، ومنع النصف. ألا وإنّي قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلاً ونهاراً، وسراً وإعلاناً، وقلت لكم: اغزوهم قبل أن يغزوكم، فوالله ما غزي قوم قط في عقر دارهم إلّا ذلّوا، فتواكلتم وتخاذلتم، حتى شنت عليكم الغارات، وملكت عليكم الأوطان.

و هذا أخو غامد وقد وردت خيله الأنبار، وقد قَتَلَ حسانَ بن حسان البكري، و أزال خيلكم عن مسالحها.

و لقد بلغني أن الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة، والأخرى المعاهدة، فينتزع حجلها وقُلبها وقلائدها ورعاثها، ما تمتنع منه إلّا بالإسترجاع والإسترحام.

ثم انصرفوا وافرين، ما نال رجلاً منهم كَلْمٌ، ولا أريق لهم دم، فلو أن امرءاً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً، ما كان به ملوماً، بل كان به جديراً.

فيا عجباً، عجباً، والله يميت القلب، ويجلب الهم، من اجتماع هؤلاء القوم على باطلهم، وتفرقكم على حقكم.

فقبحاً لكم وترحاً، حين صرتم غرضاً يرمى، يغار عليكم ولاتُغيرون، وتُغزون ولا تَغزون ويعصى الله وترضون.

فإذا أمرتكم بالسير إليهم في أيام الصيف قلتم: هذه حمّارة القيظ، أمهلنا يُسبَخْ

عنا الحر، وإذا أمرتكم بالسير إليهم في الشتاء قلتم: هذه صبَّارة القُر، أمهلنا ينسلخ عنا البرد، كل هذا فراراً من الحر والقُر، فإذا كنتم من الحر والقُر تفرّون، فأنتم والله من السيف أفر.

يا أشباه الرجال، ولا رجال حلوم الأطفال، وعقول ربات الحجال، لوددت أني لم أركم، ولم أعرفكم معرفة والله جرت ندماً، وأعقبت سدماً، قاتلكم الله، لقد ملأتم قلبي قيحاً، وشحنتم صدري غيظاً، وجرعتموني نُغَبَ التهمام أنفاساً، وأفسدتم عليّ رأيي بالعصيان والخذلان حتى قالت قريش: إن ابن أبي طالب رجل شجاع، ولكن لا علم له بالحرب.

لله أبوهم، وهل أحد منهم أشد لها مراساً، وأقدم فيها مقاماً مني، لقد نهضت فيها و ما بلغت العشرين، وها أنا ذا قد ذرّفت على الستين، ولكن لا رأي لمن لا يطاع».

إن من يقرأ هذه الخطبة الشريفة قراءة نقدية سيخلص إلى أن الإمام عليه السلام قد اعتمد في أسلوبها على العناصر التالية:

١ ـ انتقاء المفردات انتقاء يتناسب وموضوع الخطابة ويلتقي وجَوِّ الخطبة.

٢ ـ قوة التعبير المعربة عن مدى التأثر والتأثير.

٣ ـ استخدام الصيغ الإنشائية كالتعجب والإستفهام استخداماً يضع الصيغة في موضعها السياقي الفني اندفاعاً ودفعاً.

و هذه العناصر من أهم مكونات الأسلوب ومقوماته.

إلى غيرها من عناصر أخرى أشار إليها دارسو بلاغة الإمام عليه السلام[1].

و يرجع هذا إلى أن «التعبير: هو القالب اللفظي الذي ينقل العاطفة ويرسم

---

١ ـ انظر على سبيل المثال: (بلاغة الإمام علي) للدكتور الحوفي ـ فصل: التعبير.

الخيال ويبرز المعنى».

كما أنه «عنصر أصيل ذو قيمة عظيمة في النص الأدبي»[١].

و إلى هنا، اترك للطالب العزيز تعيين مواضع هذه العناصر المذكورة من الخطبة الشريفة.

٢ ـ الأسلوب الأدبي:

نسبة إلى الأدب الذي يراد به ـ هنا ـ «الكلام الإنشائي البليغ الذي يقصد به التأثير في عواطف القراء والسامعين»[٢].

و هو ما يعرف قديماً بـ(صناعة الأدب).

أو كما يعرِّفه (المورد ـ مادة Literature ـ الأدب: مجموع الآثار النثرية والشعرية المتميزة بجمال الشكل أو الصياغة، والمعبرة عن فكرات ذات قيمة باقية».

و من قبله عرّفه الزيات بقوله: «أدب اللغة: ما أثر عن شعرائها وكتابها من بدائع القول المشتمل على تصوير الأخيلة الدقيقة وتصوير المعاني الرقيقة مما يهذب النفس ويرقق الحس ويثقف اللسان»[٣].

و يتحدث عنه عبد النور فيقول: «الأدب في معناه الحديث هوعلم يشمل أصول فن الكتابة، ويعنى بالآثار الخطية، النثرية والشعرية.

و هو المعبر عن حالة المجتمع البشري، والمبين بدقة وأمانة عن العواطف التي

---

١ ـ بلاغة الإمام علي، ص ٢٣٦.

٢ ـ معجم مصطلحات الأدب ص ٥.

٣ ـ تاريخ الأدب العربي ص ٣ ط ٢٦.

تعتمل في نفوس شعب أو جيل من النّاس أو أهل حضارة من الحضارات.

موضوعه:

وصف الطبيعة في جميع مظاهرها، وفي معناها المطلق، في أعماق الإنسان، وخارج نفسه، بحيث أنه يكشف عن المشاعر من أفراح وآلام، ويصور الأخيلة والأحلام، وكل ما يمر في الأذهان من الخواطر.

من غاياته:

أن يكون مصدراً من مصادر المتعة المرتبطة بمصير الإنسان وقضاياه الإجتماعية الكبرى، فيؤثر فيها ويغنيها بعناصره الفنية.

و بذلك يكون أداة في صقل الشخصية البشرية وإسعادها، ويتيح لها التبلور والكشف عن مكنوناتها.

و هو يؤدي من خلال فنونه المتطورة، المعاني المتراكمة خلال الأزمنة، والمستحدثات المعاصرة في شموليتها الإنسانية أو حصريتها الفردية.

و يبرز في نصوصه المتوارثة إسهام الشعوب كبيرة وصغيرة، قديمة ومعاصرة، في بناء الحضارة، متوخياً المزاوجة بين المضمون والشكل ليجعل منهما وحدة فنية.

يستوعب الأدب معظم الفنون الأخرى ويتجاوزها.

باستعماله الأصوات والجرس وتناغم المقاطع هو موسيقى.

و بالتأليف والتركيب واللون وبراعة الأسلوب هو هندسة معمارية ورسم ونحت.

و هو يحلق بجناحي الفكر متخطياً الزمان والمكان.

و لذلك يعتبر الأدب أكمل الفنون وأسماها.

و هو أقلها تعرضاً للفناء، لأن عوامل الزمان والمكان تعجز عن تدميره والقضاء عليه، لا سيما بعد اهتداء الإنسان إلى عملية النساخة والطباعة.

ففي حين أن لوحة الرسام قد تتعرض للفساد أو للحريق وأن التمثال قد يتحطم، فإن الأثر الأدبي لتعدد نسخه، وانتشاره في أماكن مختلفة ينجو في معظم الأحيان من الضياع».

ـ نموذج الأسلوب الأدبي:

(من النثر):

نص رسالة من عبد الحميد بن يحيى بعث بها إلى أهله وهو منهزم مع مروان إثر سقوط الدولة الأموية:

«أما بعد: فإن الله تعالى جعل الدنيا محفوفة بالكره والسرور، فمن ساعده الحظ فيها سكن إليها، ومن عضته بنابها ذمها ساخطاً عليها، وشكاها مستزيداً لها، وقد كانت أذاقتنا أفاويق استحليناها، ثم جمحت بنا نافرة، ورمحتنا مولية، فملح عذبها، وخشن لينها، فأبعدتنا عن الأوطان، وفرقتنا عن الإخوان، فالدار نازحة، والطير بارحة.

و قد كتبت والأيام تزيدنا منكم بُعداً، وإليكم وجداً، فإن تتم البلية إلى أقصى مدتها يكن آخر العهد بكم وبنا، وإن يلحقنا ظفر جارح من أظفار عدونا نرجع إليكم بذل الإسار، والذل شر جار.

نسأل الله تعالى الذي يعز من يشاء ويذل من يشاء، أن يهب لنا ولكم ألفة

جامعة في دار آمنة، تجمع سلامة الأبدان والأديان، فإنه رب العالمين وأرحم الراحمين»[١].

(من الشعر):

مقتطفة من قصيدة لأبي تمام:

ديمة سمحة القياد سكوبُ مستغيث بها الثرى المكروبُ

لو سعت بقعة لإعظام نعمى لسعى نحوها المكان الخصيبُ

لَذَّ شؤبوبها وطاب فلو تستطيع قامت فعانقتها القلوبُ

هي ماء يجري وماء يليه و عزال تهمي وأخرى تذوبُ

كشف الروض رأسه واستسر المحل منها كما استسر المريب

فإذا الريُّ بعد مَحلٍ وجرجان لديها يبرينُ أو ملحوب

أيها الغيث حيَّ أهلاً بمغداك وعند السرى حين تؤوب

والأسلوب الأدبى ـ كما رأينا في هذين الأنموذجين ـ «يمتاز بالخيال الرائع، والتصوير الدقيق، وتلمس أوجه الشبه البعيدة بين الأشياء، وإلباس المعنى ثوب المحسوس، وإظهار المحسوس في صورة المعنوي»[٢].

و على الطالب الكريم استخراج السمات المشار إليها من النصين الأدبيين المذكورين.

---

١ ـ تاريخ الأدب العربي للزيات ١٩٩.

٢ ـ معجم مصطلحات الأدب ٥٤٢ عن: البلاغة الواضحة للجارم وأمين.

٣ ـ الأسلوب العلمي:

نسبة إلى العلم، والعلم ـ كما مر ـ هو المعرفة المنظمة.

و الأسلوب العلمي: هو الشكل أو الصورة اللفظية التي تصاغ فيها المادة العلمية أو المضمون الفكري.

(عناصره):

و أهم مقومات الأسلوب العلمي:

١ ـ الإلتزام باللغة العلمية شكلاً، والفكر المنطقي مضموناً.

٢ ـ الدقة في صوغ العبارة صياغة تعتمد الألفاظ الحقائق، وتبعتد عن استخدام الألفاظ المجازية والمحسنات الكلامية .

٣ ـ الوضوح في الأداء، والإبتعاد عن الغموض .

٤ ـ الإقتراب من ذهن المخاطب بالأسلوب ـ قارئاً كان أو سامعاً ـ ما أمكن ذلك.

٥ ـ وضع العبائر في خط سياقها مترابطة لفظاً ومعنى، بحيث تمهد السابقة اللاحقة، وتأخذ التالية بعناق المتقدمة.

ـ نموذج للأسلوب العلمي:

بحث (المصالح المرسلة).

وهو القسم السابع من الباب الأوّل من كتاب (الأصول العامّة للفقه المقارن) لأستاذنا السيد محمد تقي الحكيم.



نموذج للأسلوب العلمي

بحث المصالح المرسلة

تحديدها، تقسيم الأحكام المترتبة عليها: الضروري، الحاجي، التحسيني، الإختلاف في حجيتها، أدلة الحجية من العقل، الإستدلال بسيرة الصحابة، الإستدلال بحديث لا ضرر، غلو الطوفي في المصالح المرسلة، نفاة الإستصلاح وأدلتهم، تلخيص و تعقيب.

تحديدها:

ولتحديد معنى المصالح المرسلة لابد من تحديد معنى المصلحة اولاً ثم تحديد معنى الإرسال فيها ليتضح معنى هذا التركيب الخاص.

يقول الغزالي: المصلحة هي: «عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة»، وقال: «و لسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق و صلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع».

«ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[١].

وعرفها الطوفي بقوله: هي«السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة وعادة»[٢] وأراد بالعبادة «ما يقصده الشارع لحقه»[٣] والعادة «ما يقصده الشارع

---

١ ـ المستصفى، ج ١ ص ١٤٠.

٢ و ٣ ـ رسالة الطوفي المنشورة في مصادر التشريع، ص ٩٣.

لنفع العباد وانتظام معايشهم وأحوالهم»[١].

أما تعريفهم للإرسال فقد وقع موقع الإختلاف لديهم، فالذي يبدو من بعضهم أن معناه عدم الإعتماد على أي نص شرعي، وإنما يترك للعقل حق اكتشافها، بينما يذهب البعض الآخر إلى أن معناها هو عدم الاعتماد على نص خاص وإنما تدخل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامة، واستناداً إلى هذا التفاوت في معني الإرسال، تفاوتت تعاريف المصلحة المرسلة.

فابن برهان يعرفها بقوله هي: «ما لاتستند إلى أصل كلي أو جزئي»[٢]. وربما رجع إلى هذا التعريف ما ورد على لسان بعض الأصوليين المحدثين من «أنّها الوصف المناسب الملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع أو دفع ضرر، ولم يدل شاهد من الشرع على اعتباره أو إلغائه[٣].

بينما يذهب الأستاذ معروف الدواليبي إلى إدخالها ضمن ما شهد له أصل كلي من الشريعة يقول ـ وهو يتحدث عن الإستصلاح ـ: «الإستصلاح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء، وتلك القواعد هي مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَانِ﴾، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لاضرر ولاضرار»[٤].

---

١ ـ المصدر السابق.

٢ - إرشاد الفحول، ص ٢٤٢.

٣ ـ سلم الوصول، ص ٣٠٩.

٤ ـ المدخل إلى أصول الفقه، ص ٢٨٤.

و قد رادف بعضهم بينها وبين الإستصلاح[١]، كما رادف آخر بينها وبين الإستدلال[٢].

و هو ما لم يتضح له وجه لبعده عما لهذه الألفاظ من مداليل لديهم، فالإستصلاح، كما هو صريح كلامهم، هو بناء الحكم على المصلحة المرسلة لا أنه عينها، كما أن الإستدلال إنما يكون بها لا أنها عين الإستدلال.

و بما أن هذه التعاريف التي نقلنا نموذجين منها لاتحكي عن واقع واحد ليلتمس تعريفه الجامع المانع من بينها، وربما اختلف الحكم فيها لديهم باختلاف مفاهيمها فلا جدوى بمحاكمتها.

والأنسب أن تعرض أحكامها وتحاكم على أساس ما ينتظمها من الأدلة نفياً أو إثباتاً على أسس من تعدد المفاهيم.

تقسيم الأحكام المترتبة على المصلحة:

و قد قسموا أحكامها المترتبة عليها بلحاظ ما لمصالحها من رتب إلى أقسام ثلاثة:

١ ـ **الضروري**: «و هو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمسة التي لم تختلف فيها الشرائع بل هي مطبقة على حفظها»[٣]. يقول الغزالي: «و هذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضلّ، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته فإن هذا يفوت

---

١ ـ أصول الفقه للخضري، ص ٣٠٢.
٢ ـ إرشاد الفحول، ص ٢٤٢.
٣ ـ إرشاد الفحول، ص ٢١٦.

على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغصاب والسراق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها»[١]؛ ثم يقول: «و تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لاتشتمل عليها ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة، وشرب المسكر»[٢].

٢ ـ **الحاجي**: وأرادوا به «ما يقع في محل الحاجة لا الضرورة»[٣] كتشريع أحكام البيع، والإجارة، و النكاح لغير المضطر إليها من المكلفين.

٣ ـ **التحسيني**: و أرادوا به ما يقع ضمن نطاق الأمور الذوقية كالمنع عن أكل الحشرات، و استعمال النجس فيما يجب التطهر فيه، أو ضمن ما تقتضيه آداب السلوك كالحث على مكارم الأخلاق، و رعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، و قد عرفه الغزالي بقوله هو: «ما لايرجع إلى ضرورة و لاحاجة، ولكن يقع موقع التحسين و التزيين و التيسير للمزايا و المزايد»[٤].

و لهذا التقسيم ثمرات أهمها تقديم بعضها على بعض في مجالات التزاحم فهي مرتبة من حيث الأهمية، فالأول منها مقدم على الأخيرين و الثاني على الثالث، ولعل قسماً من الأقوال القادمة يبتني في حجيته على الأخذ ببعض هذه الأقسام دون بعض.

---

١ و ٢ ـ المستصفى، ج ١ ص ١٤٠.
٣ ـ إرشاد الفحول، ص ٢١٦.
٤ ـ المستصفى، ج ١ ص ١٤٠.

الإختلاف في حجيتها:

ذهب مالك و أحمد و من تابعهما «إلى أن الإستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لانص فيه و لاإجماع، و أن المصلحة المطلقة التي لايوجد من الشرع مايدل على اعتبارها و لا على الغائها مصلحة صالحة لئن يبنى عليها الإستنباط»[١].

و غالى فيها الطوفي، و هو من علماء الحنابلة[٢]، فاعتبرها الدليل الشرعي الأساس في السياسات الدنيوية و المعاملات، و قدمها على ما يعارضها من النصوص عند تعذر الجمع بينها[٣].

بينما ذهب الشافعي و من تابعه: «إلى أنه لا استنباط بالإستصلاح، و من استصلح فقد شرع كمن استحسن، و الإستصلاح كالإستحسان متابعة للهوى»[٤].

و للغزالي و هو من الشافعية تفصيل فيها فهو يرى أن«الواقع في الرتبتين الأخيرتين لايجوز الحكم بمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات، فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، و إن لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالإستحسان، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس. أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، و إن لم يشهد له أصل معين، ومثاله أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا و غلبوا على دار الإسلام و قتلوا كافة المسلمين، و لورمينا الترس لقتلنا

---

١ ـ مصادر التشريع، ص ٧٣.
٢ ـ مصادر التشريع، ص ٨٠.
٣ ـ مصادر التشريع، ص ٨١ و ما بعدها.
٤ ـ مصادر التشريع، ص ٧٤.

مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، و هذا لاعهد به في الشرع، و لوكففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم، ثم يقتلون الأسارى أيضاً، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأنا نعلم أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، و كان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة لا بدليل واحد و أصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق و هو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين»[١].

و خلاصة ما انتهىٰ إليه في ذلك اعتبار أمور ثلاثة إن توفرت في شيء ما كشفت عن وجود الحكم فيه و هي:

١ ـ كون المصلحة ضرورية.

٢ ـ كونها قطعية.

٣ ـ كونها كلية[٢].

هذا كله إذا وقعت في مرتبة الضروري «و إن وقعت في مرتبة الحاجي فقد رأى في المستصفى ردها، و في شفاء الغليل قبولها»[٣].

أما الأحناف فالمنسوب إليهم أنهم لا يقولون بالمصالح المرسلة، و لا يعتبرونها دليلاً، وقد تنظّر الأستاذ خلاف في هذه النسبة، و استظهر من عدة وجوه خلاف ذلك[٤].

---

١ و ٢ ـ المستصفى، ج ١ ص ١٤١.

٣ ـ محاضرات في أسباب الإختلاف للخفيف، ص ٢٤٤.

٤ ـ مصادر التشريع، ص ٧٤.

و قد نسب الأستاذ الخفيف إلى الشيعة و أهل الظاهر «العمل بالمصالح المرسلة لكونهم لايرون العمل بالقياس»[١]، و سيتضح الحال فيها.

و لعل الفصل في هذه الأقوال نفياً أو إثباتاً يتضح مما عرضوه للحجية من أدلة، و قد آثرنا تحريرها على ترتيب ما ذكروه في التقديم و التأخير.

أدلة الحجية من العقل:

و خلاصة ما استدل به للإستصلاح منها بعد إكمال نواقص بعضها ببعض هو:

١ ـ إن الأحكام الشرعية إنما شرعت لتحقيق مصالح العباد، و إن هذه المصالح التي بنيت عليها أحكام الشريعة معقولة، أي مما يدرك العقل حسنها، كما أنه يدرك قبح مانهى عنه، فإذا حدثت واقعة لانص فيها «و بنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع، ولذلك لم يفتح باب الإستصلاح إلا في المعاملات و نحوها مما تعقل معاني أحكامها فلا تشريع فيها بالإستصلاح»[٢].

و هذا الإستدلال لايتم إلا على مبنى من يؤمن بالتحسين و التقبيح العقليين، والدليل كما ترون قائم على الإعتراف بإمكان إدراك العقل لذلك.

و قد سبق أن قلنا: إن العقل قابل للإدراك، و لو أدرك على سبيل الجزم كان حجة قطعاً لكشفه عن حكم الشارع، و لكن الإشكال، كل الإشكال، في جزمه بذلك لما مر من أن أكثر الأفعال الصادرة عن المكلفين، إما أن يكون فيها اقتضاء التأثير أو ليس فيها حتى الإقتضاء، و ما كان منها من قبيل الحسن و القبح الذاتيين

---

١ ـ محاضرات في اسباب الإختلاف، ص ٢٤٤.

٢ ـ مصادر التشريع، ص ٧٥.

فهو نادر جداً، و أمثلته قد لاتتجاوز العدل و الظلم و قليلاً من نظائرهما.

و ما فيه الإقتضاء يحتاج إلى إحراز تحقق شرائطه و انعدام موانعه، أي إحراز تأثير المقتضى و هو مما لايحصل به الجزم غالباً لقصور العقل عن إدراك مختلف مجالاته، و ربما كان بعضها مما لايناله إدراك العقول كما مر عرض ذلك مفصلاً.

٢ ـ قولهم: «إن الوقائع تحدث و الحوادث تتجدد، فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالإستصلاح ضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد و قصرت عن حاجاتهم، و لم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة و الأمكنة و البيئات و الأحوال مع أنها الشريعة العامة لكافة الناس، و خاتمة الشرائع السماوية كلها»[١].

و قد أجبنا على نظير هذا الإستدلال في مبحث القياس، و بيّنا أنَّ أحكام الشريعة بمفاهيمها الكلية، لا تضيق عن مصالح العباد و لاتقصر عن حاجاتهم، وهي بذلك مسايرة لمختلف الأزمنة و الأمكنة و البيئات و الأحوال و بخاصة إذا لوحظت مختلف المفاهيم بعناوينها الأولية و الثانوية و أحسن تطبيقها و الإستفادة منها.

و الحقيقة أن تأثير الزمان و المكان و الأحوال إنما هو في تبدل مصاديق هذه المفاهيم.

فالآية الآمرة بالإستعداد بما يستطيعون له من قوة لإرهاب أعداء الله قد لانجد لها مصداقاً في ذلك الزمن إلا بإعداد السيوف و الرماح و التروس و الخيول وأمثالها، لأن القوة السائدة هي من هذا النوع؛ و لكن تبدل الزمان و تغير وسائل الحرب حوّل الإستعداد إلى إعداد مختلف الوسائل السائدة في الأمم المتحضرة

---

١ ـ مصادر التشريع، ص ٧٥.

للحروب كالقنابل النووية و غيرها، فالمفهوم هو وجوب الإستعداد بما يستطاع لهم من قوة لم يتغير في الآية، و إنما تغيرت مصاديقه و هكذا...

فالتبدل في الحقيقة، لم يقع في المفاهيم الكلية، و إنما وقع في أفرادها ومصاديقها، فما كان مصداقاً لمفهوم ما ربما تحول إلى مصداق لمفهوم آخر.

و لقد وسع لنا الشارع المقدس بما شرحه لنا من العناوين الثانوية من جهة، وبفتحه لنا أبواب الإجتهاد سواء في التعرف على أحكامه الكلية أم التماس مصاديقها بما سد حاجاتنا الأساسية إلى تطوير أنفسنا، و مسايرة عصورنا ضمن إطار ما جاء به من أحكام، و لكن لا على أن نفسح المجال أمام أوهامنا و ظنوننا لنتحكم في مصائر العباد كيفما نشاء، و ما دام مقياس الحجية بأيدينا ـ و هو ما سبق أن عرضناه ـ فلا مجال لاعتماد ما يخالف هذا المقياس، و الأساس فيه هو تحصيل العلم بالحكم أو العلمي، و لا أقل من تحصيل الوظيفة التي يأمن معها الإنسان من غائلة العقاب.

الإستدلال بسيرة الصحابة:

و كما استدلوا بالعقل فقد استدلوا عليها بسيرة الصحابة، و مما جاء في دليلهم: «أن أصحاب رسول الله لما طرأت لهم بعد وفاته حوادث وجدت لهم طوارىء شرعوا لها ما رأوا أن فيه تحقيق المصلحة، و ما وقفوا عن التشريع لأن المصلحة ما قام دليل من الشارع على اعتبارها، بل اعتبروا أن ما يجلب النفع أو يدفع الضرر حسبما أدركته عقولهم هو المصلحة، و اعتبروه كافياً لأن يبنوا عليه التشريع والأحكام، فأبوبكر جمع القرآن في مجموعة واحدة، و حارب مانعي الزكاة، ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد، و عمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة

ووقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة، و قتل الجماعة في الواحد؛ و عثمان جدد أذاناً ثانياً لصلاة الجمعة[١]...الخ».

و الغريب أن تنزل هذه التصرفات و أمثالها على القياس تارة و الإستحسان أخرى و المصالح ثالثة، و تعتبر على ألسنة البعض أدلة عليها، و ما أدري هل تتسع الواقعة الواحدة لمختلف هذه الأدلة مع تباينها مفهوماً أم ماذا؟!

و مهما يكن فإن النقاش في هذا النوع من الإستدلال واقع صغرى و كبرى.

أما الصغرى فلعدم إمكان تكوين سيرة لهم من مجرد نقل أحداث عن أفراد منهم يمكن أن تنزل على هذا الدليل أو ذاك، و من شرائط السيرة أن يصدر المجموع عنها في سلوكهم الخاص، و كذلك لو أريد من هذا الدليل إجماعهم السكوتي على ذلك بالتقريب الذي ذكروه بالقياس، و الذي عرفت ـ فيما سبق ـ مناقشته.

أما إذا أريد الإستدلال بتصرفاتهم الفردية فهي لا تصلح للدليلية على أي حال لعدم الإيمان بعصمتهم أولاً، و اجتهادهم لا يتجاوز في حجيته أنفسهم و من يرجع إليهم بالتقليد.

و أما المناقشة في الكبرى فلعدم حجية مثل هذه السيرة أو الإجماع على أمثال هذه الأدلة، لأن هذه التصرفات غير معللة على ألسنتهم، و ما يدرينا أن الباعث على صدورها هو إدراك المصالح من قبلهم، و السيرة مجملة لا لسان لها لنتمسك به، و غاية ما يمكن أن تدل عليه هو حجية نفس ما قامت عليه من أفعال لو كانت مثل هذه السير من الحجج التي يركن إليها لا حجية مصادرها المتخيلة، على أن

---

١ ـ مصادر التشريع، ص ٧٥.

هذه التصرفات ـ كما سبقت الإشارة إليها ـ جارٍ أكثرها على مخالفة النصوص لأمور اجتهادية لا نعرف اليوم عواملها و بواعثها الحقيقية، و فيما سبق عرضه في مبحث القياس ما يغني عن اطالة الحديث.

الإستدلال بحديث لاضرر:

و قد تبناه الطوفي و قرب دلالته ـ بعد أن أطال الحديث في سنده ـ بقوله: «وأما معناه فهو ما أشرنا إليه من نفي الضرر و المفاسد شرعاً، و هو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، و هذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، و تخصيصها به في نفي الضرر و تحصيل المصلحة لأنا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً، فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين، و إن لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما و هو هذا الحديث؛ و لا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها»[١]. و يقول: «ثم إن قول النبي ﷺ: لاضرر ولاضرار يقتضي رعاية المصالح إثباتاً و المفاسد نفياً إذ الضرر هو المفسدة فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة لأنهما نقيضان لاواسطة بينهما»[٢].

و الذي يرد على هذا الإستدلال:

١ ـ اعتقاده أن نسبة هذا الحديث إلى الأدلة الأولية هي نسبة المخصص مع أن من شرائط المخصص أن يكون أخص مطلقاً من العام ليصح تقديمه عليه، و قد سبق بيان السرّ في ذلك في بحوث التمهيد و غيرها.

و النسبة هنا بين حديث لاضرر و أي دليل من الأدلة الأولية، هي نسبة العموم

---

١ ـ رسالة الطوفي، ص ٩٠.

٢ ـ رسالة الطوفي، ص ٩١.

من وجه، فوجوب الوضوء مثلاً، بمقتضىٰ إطلاقه شامل لما كان ضررياً و غير ضرري، و أدلة لاضرر شاملة للوضوء الضرري و غير الوضوء، فالوضوء الضرري مجمع للحكمين معاً، و مقتضى القاعدة التعارض بينهما و التساقط، و لاوجه لتقديم أحدهما على الآخر لأن نسبة العامين إلى موضع الإلتقاء من حيث الظهور نسبة واحدة.

و الظاهر أن الطوفي ـ بحاسته الفقيهة ـ أدرك تقديم هذا الدليل على الأدلة الأولية و إن لم يدرك السر في ذلك.

و السر هو ما سبق أن ذكرناه من حكومة هذا النوع من الأدلة على الأدلة الأولية لما فيه من شرح و بيان لها، فكأنه يقول بلسانه إن ما شرع لكم من الأحكام هو مرفوع عنكم إذا كان ضررياً، فهو ناظر إليها و مضيق لها.

و ما دام لسانه لسان شرح و بيان فلا معنى لملاحظة النسبة بينه و بين غيره من الأدلة.

٢ ـ اعتقاده أن بين الضرر و المصلحة نسبة التناقض، و لذلك رتب على انتفاء أحدهما ثبوت الآخر لاستحالة ارتفاع النقيضين مع أن الضرر معناه لا يتجاوز النقص في المال أو العرض أو البدن و بينه و بين المصلحة واسطة، فالتاجر الذي لم يربح في تجارته و لم يخسر فيها لايتحقق بالنسبة إليه ضرر و لامنفعة فهما إذن من قبيل الضدين اللذين لهما ثالث، و متى حصلت واسطة بينهما فانتفاء أحدهما لايستلزم ثبوت الآخر، و على هذا المعنى يبتنى ثبوت المباح، و هو الذي لاضرر و لامصلحة فيه.

و إذن فانتفاء الضرر هنا لايستلزم ثبوت المصلحة، و من هنا قلنا: أن حديث لاضرر رافع للتكليف لامشرع، فهو لايتعرض إلى أكثر من ارتفاع الأحكام

الضررية عن موضوعاتها، أما إثبات أحكام أخر فلا يتعرض لها، و إنما المرجع فيها إلى أدلتها الأخرى.

و إذا اتضح هذا لم يبق أمام الطوفي ما يصلح للإستدلال بـه عـلى المـصالح المرسلة فضلاً عن الغلو فيها.

غلو الطوفي في المصالح المرسلة:

و كان من مظاهر غلو الطوفي فيها تقديمه رعاية المـصلحة عـلى النـصوص والإجماع، و استدل على ذلك بوجوه:

«أحدها: أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فـهو إذن مـحل وفـاق، والإجماع محل خلاف، و التمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بـما اخـتلف فيه»[١].

و يرد على هذا الإستدلال عدم التفرقة بين رعاية المصلحة و بين الإستصلاح كدليل، فالأمة، و إن اتفقت على أن أحكام الشريعة مما تراعى فـيها المـصالح، ولكن دليل الإستصلاح موضع خلاف كبير لعدم إيمان الكثير منهم بإمكان إدراك هذه المصالح مجتمعة من غير طريق الشرع، و قد سبق إيضاح ذلك في مـبحث العقل.

فدليل الإستصلاح إذن ليس موضع وفاق ليقدم على الإجماع.

«الوجه الثاني: أن النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، و رعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لايختلف فيه، فهو سـبب

---

١ ـ رسالة الطوفي، ص ١٠٩.

الإتفاق المطلوب شرطاً فكان اتباعه أولى، و قد قال عزّوجلّ: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[1]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾[2]؛ و قال عليه السلام: «لاتختلفوا فتختلف قلوبكم»، و قد قال عزّوجلّ في مدح الإجتماع: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾[3]؛ و قال عليه السلام: «كونوا عباداللّه إخواناً».

و من تأمل ما حدث بين أئمة المذاهب من التشاجر و التنافر، علم صحة ما قلنا، حتى أن المالكية استقلوا بالمغرب، و الحنفية بالمشرق، فلا يقار أحد المذهبين أحداً من غيره في بلاده إلا على وجه ما، و حتى بلغنا أن أهل جيلان من الحنابلة إذا دخل إليهم حنفي قتلوه، و جعلوا ماله فيئاً حكمهم في الكفار، وحتى بلغنا أن بعض بلاد ما وراء النهر من بلاد الحنفية، كان فيه مسجد واحد للشافعية وكان والي البلد يخرج كل يوم لصلاة الصبح فيرى ذلك المسجد فيقول: أما آن لهذه الكنيسة أن تغلق؟ فلم يزل كذلك، حتى أصبح يوماً و قد سد باب ذلك المسجد بالطين و اللبن فأعجب الوالي ذلك».

«ثم إن كلاً من أتباع الأئمة، يفضل إمامه على غيره في تصانيفهم و محاوراتهم حتى رأيت حنفياً صفف مناقب أبي حنيفة، فافتخر فيها بأتباعه، كأبي يوسف ومحمد وابن المبارك و نحوهم، ثم قال: يعرض بباقي المذاهب:

أولئك آبائي فجئني بمثلهم ... إذا جمعتنا يا جرير المجامع

و هذا شبيه بدعوى الجاهلية و غيره كثير، و حتى أن المالكية يقولون: الشافعي

---

١ ـ آل عمران / ١٠٣.
٢ ـ الأنعام / ١٥٩.
٣ ـ الأنفال / ٦٣.

غلام مالك، و الشافعية يقولون: أحمد بن حنبل غلام الشافعي، والحنابلة يقولون: الشافعي غلام أحمد بن حنبل.

«و قد ذكره أبوالحسن القرافي في الطبقات من أتباع أحمد».

«و الحنفية يقولون: إن الشافعي غلام أبي حنيفة لأنه غلام محمد بن الحسن، ومحمد غلام أبي حنيفة»، قالوا لولا أن الشافعي من أتباع أبي حنيفة لما رضينا أن ننصب معه الخلاف. و حتى أن الشافعية يطعنون بأن أبا حنيفة من الموالي، و أنه ليس من أئمة الحديث، و أحوج ذلك الحنفية إلى الطعن في نسب الشافعي و أنه ليس قرشيّاً بل من موالي قريش، و لا إماماً في الحديث لأن البخاري و مسلماً أدركاه و لم يرويا عنه، مع أنهما لم يدركا إماماً إلا رويا عنه، حتى احتاج الإمام فخر الدين و التميمي في تصنيفيهما مناقب الشافعي إلى الإستدلال على هاشميته، و حتى جعل كل فريق يروي السنّة في تفضيل إمامه، فالمالكية رووا: «يوشك أن تضرب أكباد الإبل و لا يوجد أعلم من عالم المدينة». قالوا: و هو مالك، والشافعية رووا: «الأئمة من قريش، تعلموا من قريش و لا تعالموها»، أو «عالم قريش ملأ الأرض علماً»، قالوا: و لم يظهر من قريش بهذه الصفة إلا الشافعي، والحنفية، رووا: «يكون في أمتي رجل يقال له النعمان هو سراج أمتي، و يكون فيهم رجل يقال له محمد بن إدريس هو أضر على أمتي من إبليس». و الحنابلة رووا: «يكون في أمتي رجل يقال له أحمد بن حنبل يسير على سنتي سير الأنبياء» أو كما قال فقد ذهب عني لفظه».

«و قد ذكر أبو الفرج الشيرازي في أول كتابه المنهاج «و اعلم أن هذه الأحاديث ما بين صحيح لايدل، و دال لايصح. أما الرواية في مالك و الشافعي فجيدة لكنها لاتدل على مقصودهم لأن عالم المدينة إن كان اسم جنس فعلماء

المدينة كثير و لا اختصاص لمالك دونهم، و إن كان اسم شخص فمن علماء المدينة الفقهاء السبعة و غيرهم من مشايخ مالك الذين أخذ عنهم و كانوا حينئذ أشهر منه، فلا وجه لتخصيصه بذلك و إنما حمل أصحابه على حمل الحديث عليه كثرة أتباعه و انتشار مذهبه في الأقطار، و ذلك إمارة على ما قالوا، و كذلك الأئمة من قريش لا اختصاص للشافعي به، ثم هو محمول على الخلفاء في ذلك، و قد احتج به أبوبكر يوم السقيفة، و كذلك تعلموا من قريش لا اختصاص لأحد به».

«أما قوله: «عالم قريش يملأ الأرض علماً» فابن عباس يزاحم الشافعي فيه، فهو أحق به لسبقه و صحبته و دعاء النبيﷺ في قوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» فكان يسمى بحر العلم و حبر العرب، و إنما حمل الشافعية الحديث على الشافعي لاشتهار مذهبه و كثرة أتباعه، على أن مذهب ابن عباس مشهور بين العلماء لا ينكر».

«و أما الرواية في أبي حنيفة و أحمد بن حنبل فموضوعة باطلة لا أصل لها، أما حديث «هو سراج أمتي» فأورده ابن الجوزي في الموضوعات، و ذكر أن مذهب الشافعي لما اشتهر أراد الحنفية إخماله، فتحدثوا مع مأمون بن أحمد السلمي وأحمد بن عبدالله الخوشاري و كانا كذابين وضاعين، فوضعا هذا الحديث في مدح أبي حنيفة و ذم الشافعي، و يأبى الله إلا أن يتم نوره».

«و أما الرواية في أحمد بن حنبل فموضوعة قطعاً لأنا قدمنا أن أحمد كان أحفظ الناس للسنة و أشدّهم بها إحاطة حتى ثبت أنه كان يذاكر تأليف ألف حديث و أنه قال: خرجت مسندي من سبعمائة ألف حديث و خمسين ألف حديث، و جعلته حجة بيني و بين الله عزّوجلّ، فما لم تجدوه فيه فليس بشيء».

«ثم إن هذا الحديث الذي أورده الشيرازي في مناقب أحمد ليس في مسنده،

فلو كان صحيحاً لكان هو أولى الناس بإخراجه و الإحتجاج به في محنته التي ضيق الأرض ذكرها».

فانظر بالله أمراً يحمل الأتباع على وضع الأحاديث في تفضيل أئمتهم و ذم بعضهم، و ما مبعثه إلّا تنافس المذاهب في تفضيل الظواهر و نحوها على رعاية المصالح الواضح بيانها الساطع برهانها، فلو اتفقت كلمتهم بطريق ما لما كان شيء مما ذكرنا عنهم».

«و اعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص، و بعض الناس يزعم أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب، و ذلك أن أصحابه استأذنوه في تدوين السنة في ذلك الزمان فمنعهم من ذلك و قال: (لا أكتب مع القرآن غيره) مع علمه أن النبيﷺ قال: «اكتبوا لأبي شاه خطبة الوداع» و قال: «قيدوا العلم بالكتابة» قالوا: فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روي عن النبيﷺ، لانضبطت السنة، و لم يبق بين أحد من الأمة و بين النبيﷺ، في كل حديث إلا الصحابي الذي دون روايته، لأن تلك الدواوين تتواتر عنهم إلينا كما تواتر البخاري و مسلم و نحو هما»[١].

ثم أورد بعد ذلك على نفسه بقوله: «فإن قيل خلاف الأمة في مسائل الأحكام رحمة وسعة، فلا يحويه حصرهم من جهة واحدة لئلا يضيق مجال الإتساع، قلنا هذا الكلام ليس منصوصاً عليه من جهة الشرع حتى يمتثل، و لو كان لكان مصلحة الوفاق أرجح من مصلحة الخلاف فتقدم».

«ثم ما ذكرتموه من مصلحة الخلاف بالتوسعة على المكلفين معارض بمفسدة

---

١ ـ رسالة الطوفي، ص ١٠٩ إلى ص ١١٣.

تعرض منه، و هو أن الآراء إذا اختلفت و تعددت اتبع بعض رخص بعض المذاهب فأفضى إلى الإنحلال و الفجور كما قال بعضهم:

فاشرب و لط وازن و قامر و احتجج   في كل مسألة بقول إمام

يعنى بذلك شرب النبيذ و عدم الحد في اللواط على رأي أبي حنيفة، والوطأ في الدبر على ما يعزى إلى مالك، و لعب الشطرنج على رأي الشافعي».

«و ايضاً فإن بعض أهل الذمة ربما أراد الإسلام فيمنعه كثرة الخلاف و تعدد الآراء ظناً منه أنهم يخطئون، لأن الخلاف مبعود عنه بالطبع، و لهذا قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَـٰباً مُّتَشَـٰبِهاً﴾[1] أي يشبه بعضه بعضاً و يصدق بعضه بعضاً، لا يختلف إلا بما فيه من المتشابهات و هي ترجع إلى المحكمات بطريقها، ولو اعتمدت رعاية المصالح المستفادة من قولهﷺ: «لاضرر و لاضرار» على ما تقرر، لاتحد طريق الحكم و انتهى الخلاف، فلم يكن ذلك شبهة في امتناع من أراد الإسلام من أهل الذمة و غيرهم»[2].

و مع الغض عما في نصه هذا من خطابية و تطويل قد لاتكون له حاجة، إن الإختلاف ضرورة لايمكن دفعها عن البشر، و هو لا يستدعي الصراع و الخصام المذهبي ما دام أصحابه يسيرون ضمن نطاق الإجتهاد بموضوعية تامة، و ما دامت الأهواء السياسية و غيرها بعيدة عنه.

و هذا النوع من الصراع بين أتباع المذاهب كانت من ورائه دائماً عوامل لاترتبط بالدين.

و كانت السياسة من وراء أكثرها و كثير من هؤلاء المصطرعين لم يكونوا من

---

١ ـ الزمر / ٢٣.

٢ ـ رسالة الطوفي، ص ١١٦.

العلماء المجتهدين، و إنما كانوا مرتزقة باسم الدين لانسداد أبواب الإجتهاد في هذه الفترات التي أرخ لها، و حيث يوجد الغرض و الهوى و الجهل، و محاولات الإستغلال من تجار الضمائر و المبادىء توجد التفرقة و الصراع، و أمثال هؤلاء المفرقين من العلماء إنما هم دمى بيد السلطة تحركها كيفما تشاء.

و إلّا فإن العالم الصحيح لا يضره الإختلاف معه في مجالات استنباطه و ربما سر لعلمه بقيمة ما يأتي به الصراع من تلاقح فكري، وإنماء وتطور للأفكار التي يؤمن بها.

و العلماء في مختلف المجالات العلمية يختلفون، و ما سمعنا خلافاً أوجب الصراع فيما بينهم باسم العلم فضلاً عن أن يدب الصراع إلى أبناء شعوبهم فيقتتلون، اللهم إلا إذا كانت السلطات من ورائه كما هو الشأن في موقف سلطة الكنيسة من بعض العلماء المكتشفين أمثال غاليلو.

و الشيعة أنفسهم رأوا طوائف من علمائهم و هم بحكم فتح أبواب الإجتهاد على أنفسهم كانوا يختلفون، و ينقد بعضهم آراء البعض الآخر، و مع ذلك كله نرى تقديسهم لعلمائهم يكاد يكون منقطع النظير.

و ما استشهد به من الآيات و الروايات على المنع من الإختلاف أجنبي عن هذا النوع من الإختلاف الذي يقتضيه البحث الموضوعي، لأن المنع عن هذا النوع منه تعبير آخر عن الدعوة إلى الجمود و إماتة الفكر و النظر في شؤون الدين، و هو ما ينافي الدعوة إلى تدبر ما في القرآن و النظر إلى آياته، بل ينافي الدعوة إلى تدبر ما في الكون و الحث على استعمال العقل، و هو ما طفحت به كثير من الآيات والأحاديث، لأن طبيعة التدبر و استعمال الفكر تدعو إلى اختلاف الرأي.

فالإختلاف المنهي عنه هو الإختلاف الذي يدعو إلى التفرقة و تشتيت كلمة

الأمة، أي الإختلاف الذي يستغل عاطفياً لتفرقة الشعوب لا الإختلاف الذي يدعو إليه البحث الموضوعي و هو من أسباب الألفة و التعاطف بين أربابه، ففي الإستدلال خلط بين نوعي الإختلاف.

و مع التغافل عن هذه الناحية فإن دعواه بأن رعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لايختلف فيه فهو سبب الإتفاق ـ لاأعرف لها وجهاً، لأن المصالح الحقيقية التي يتطابق عليها العقلاء محدودة جداً، و ما عداها كلها موضع خلاف بل هي نفسها موضع لخلاف كبير في مواقع تطبيقها كما سبق بيانه في مبحث العقل فكيف يكون النظر فيها موضعاً لإتفاق الكلمة و بخاصة إذا وسعنا الأمر إلى عوالم الظنون بها والأوهام، و هل تكفي مواضع الإتفاق منها لإقامة شريعة إذا تجردنا عن النصوص.

و بهذا يتضح الجواب على ما أورده على نفسه من إشكال و أجاب عليه، فكون الإختلاف رحمة وسعة مما لا إشكال فيه أصلاً إذا كان في حدود البحث الموضوعي، و الذي يدل عليه كل ما يدل على وجوب المعرفة المستلزمة حتماً للإختلاف من آيات و احاديث، و معارضتها بمفسدة الأخذ بالرخص لاتعتمد على أساس.

فالآخذون بالرخص إما أن يكونوا معتمدين على حجة كأن يكون هناك مرجع مستوف لشرائط التقليد يسيغ لهم ذلك، فالأخذ بها لايشكل مفسدة و أصحابها معذورون، و إما أن لايكونوا على حجة، و هؤلاء لاحساب لنا معهم لتمردهم على أصل الشريعة في عدم الركون في تصرفاتهم على أساس، و كونهم يستغلون الرخص لتبرير أعمالهم أمام الرأي العام فإنما هو من قبيل الخداع و التمويه، و لو لم تكن هناك رخص لارتكبوا هذه الأعمال و التمسوا لها مبررات غير هذه.

و كون الإختلاف مانعاً من دخول أهل الذمة إلى الإسلام هو الآخر لايخلو من غرابة، فإن هؤلاء إن كانوا على درجة من الثقافة عرفوا أن هذا المقدار من الإختلاف مبرر في جميع الشرائع، بل هو مما تقتضيه الطبيعة البشرية لاستحالة اتفاق الناس في فهم جميع ما يتصل بشؤون شرائعهم، بل جميع ما يتصل بشؤونهم الحياتيه و غيرها، و متى منع الإختلاف أحداً من الدخول في الإسلام؟!

و هناك أدلة أخرى له لاتستحق أن تعرض و يطال فيها الحديث و أجوبتها تعرف مما سبق أن عرضناه في مبحث القياس.

فغلو الطوفي في استعمال المصالح المرسلة و تقديمها على النصوص والاجماع لايستقيم أمره بحال.

نفاة الإستصلاح و أدلتهم:

أما نفاة الإستصلاح و في مقدمتهم الشافعي فأهم ما استدلوا به:

١ ـ إيمانهم بكمال الشريعة و استيفائها لحاجات الناس«و لو كانت مصالح الناس تحتاج إلى أكثر مما شرعه و مما أرشد إلى الإهتداء به لبينه و لم يتركه لأنه سبحانه قال على سبيل الإستنكار: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدىً﴾[1].

و الجواب على هذا الإستدلال أن مثبتي الإستصلاح لاينكرون وفاء الشريعة بحاجات الناس و إن أنكروا وفاء النصوص بها، فهم يعتبرون العقول من وسائل إدراكها كالنصوص على حد سواء، و اهتداء العقول إليها إنما هو بهداية الله عزّوجل لها، فالعقول إذن كاشفة و ليست بمشرعة.

---

١ ـ مصادر التشريع، ص ٧٨.

٢ ـ ما يستفاد من قول الغزالي و هو يرد على من يريد اعتبار الإستصلاح أصلاً خامساً «من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، و مقاصد الشرع تعرف بالكتاب و السنة و الإجماع؛ فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب و السنة و الإجماع، و كانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع، و كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب و السنة و الإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصرلها من الكتاب و السنة و قرائن الأحوال و تفاريق الإمارات تسمىٰ لذلك مصلحة مرسلة، و إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة»[1].

والجواب الذي يصلح ـ لمثبتي الإستصلاح ـ التمسك بـه. إن حـصر مـعرفة المصلحة التي تحفظ مقاصد الشرع بالكتاب و السنة و الإجماع لادليل عليه لما سبق من إثبات كاشفية العقل وإدراكه للمصالح و المفاسد المستلزم لإدراك حكم الشارع بها.

و مع إمكان الإدراك فليس هناك ما يمنع من وقوعه احياناً، و على أي حال فالمسألة مبنائية.

٣ ـ ما ذكره الآمدي في كتابه الأحكام من أن «المصالح على ما بيّنا، منقسمة

---

١ ـ المستصفى، ج ١ ص ١٤٣ وما بعدها.

إلى ما عهد من الشارع اعتبارها، و إلى ما عهد منه إلغاؤها، والمرسلة مترددة بين ذينك القسمين، وليس إلحاقها بأحدهما أولى من إلحاقها بالآخر، فامتنع الإحتجاج بالمرسل دون شاهد بالاعتبار يبين أنه من قبيل المعتبر دون الملغى»[١].

و موضوع الفجوة في هذا الإستدلال اعتبار المصلحة مترددة بين القسمين إذا أريد من ترددها بين ما دّل على الإعتبار من النصوص، و ما دل على الإلغاء لافتراض القائلين بالإستصلاح أن النصوص غير متعرضة لها اعتباراً أو إلغاء، وإنما اكتشفوا اعتبارها من قبل الشارع بدليل العقل، فهي إذن معتبرة من الشارع ولكن من غير ما عهد منه، فهي قسم ثالث في عرض ذينك القسمين، وإن شئت أن تقول أن الإعتبار على قسمين: معهود من الشرع بطريق النصوص، و معهود منه بطريق العقل؛ و هذه من القسم الثاني و ليست بأحد القسمين اللذين ذكرهما الآمدي ليقال: «وليس إلحاقها بأحدهما أولى من إلحاقها بالآخر».

تلخيص و تعقيب:

و خلاصة ما انتهينا إليه أن تعاريف المصالح المرسلة مختلفة، فبعضها ينص على استفادة المصلحة من النصوص و القواعد العامة، كما هو مقتضى استفادة الدواليبي و الطوفي.

و مقتضى هذا النوع من التعاريف إلحاقها بالسنة، و الإجتهاد فيها إنما يكون من قبيل تحقيق المناط بقسمه الأول، أي تطبيق الكبرى على صغراها بعد التماسها

---

١ ـ مصادر التشريع، ص ٧٩ نقلاً عنه.

ـ أعني الصغرى ـ بالطرق المجعولة من الشارع لذالك، و لا يضر في ذلك كونها غير منصوص عليها بالذات، إذ يكفى في إلحاقها بالسنة دخولها تحت مفاهيمها العامة، ومتى اشترطنا في السنة أن تكون خاصة لتكون مصدراً من مصادر التشريع، فعدها ـ بناء على هذه التعاريف ـ في مقابل السنة لايعرف له وجه.

و أما على تعاريفها الأخر فينحصر إدراكها بالعقل. والذي ينبغي أن يقال عنها أنها تختلف من حيث الحجية باختلاف ذلك الإدراك، فإن كان ذلك الإدراك كاملاً ـ أي إدراكاً للمصلحة بجيمع ما يتعلق بها في عوالم تأثيرها في مقام جعل الحكم لها من قبل المشرع ـ فهي حجة، إذ ليس وراء القطع، كما سبق تكراره، مجال لتساؤل أو استفهام؛ يقول المحقق القمي: «و المصالح إما معتبرة في الشرع وبالحكم القطعي من العقل من جهة إدراك مصلحة خالية من المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل و المال والنسل، فقد اعتبر الشارع صيانتها و ترك ما يؤدي إلى فسادها[1]... الخ».

ولكن القول بحجيتها هنا لايجعلها دليلاً مستقلاً في مقابل العقل، بل هي نفس ما عرضناه سابقاً في مبحث حجيته.

و إن لم يكن إدراكه لها كاملاً بأن كان قد أدرك المصلحة، واحتمل وجود مزاحم لها يمنع من جعل الحكم، أو احتمل أنها فاقدة لبعض شرائط الجعل كما هو الغائب فيها، بل لا يتوفر الإدراك الكامل إلّا في حالات نادرة وهي التي تكون المصلحة ذاتية ـ كما سبق ـ فإن القول بحجيتها ـ أعني هذا النوع من المصالح المرسلة ـ مما يحتاج إلى دليل، وليس لدينا من الأدلة ما يصلح لإثبات ذلك، لما

---

١ ـ القوانين المحكمة، ج ٢ ص ٩٢.

قلنا: إن الإدراك الناقص ـ و هو الذي لا يشكل الرؤية الكاملة ـ ليست حـجيته ذاتية، بل هي محتاجة إلى الجعل و الأدلة غير وافية بإثباته.

والشك في الحجية كافٍ للقطع بعدمها لتقومها بالعلم، وقد مرّ إيضاح ذلك كله.

و بهذا يتضح أن الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة إلا ما رجع منها إلى العقل على سبيل الجزم، كما هو مقتضى مبناهم الذي عرضناه في دليل العقل و ما عداه فهو ليس بحجة، فنسبة الأستاذ الخفيف القول بها إلى الشيعة ليس بصحيح عـلى إطلاقه».

و مرة ثالثة أكون مع الطالب العزيز راجياً منه أن يشير إلى مواضـع عـناصر الأسلوب العلمي في هذا البحث.

صفات الباحث

- □ الموهبة
- □ الذهنية العلمية
- □ المنهجية
- □ المعرفة العلمية
- □ الأمانة في النقل
- □ الصدق في القول
- □ الصراحة في الرأي
- □ الموضوعية
- □ الوضوح
- □ الأسلوبية
- □ الأخلاقية

صفات الباحث

من أهم الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها الباحث، أو الشروط ـ كما يعبر عنها بعضهم ـ والتي يراد بها المؤهلات المكوّنة لشخصية الباحث :

١ ـ الموهبة :

ويراد بها الإستعداد الفطري لدى المرء للبراعة فيما يريد القيام به من سلوك فكرياً كان أو عملياً.

و معنى هذا أن العنصر الأساسي في تكوين شخصية الباحث أن يكون لديه الإستعداد الفطري والقابلية للبحث.

والإختبار ـ عادة ـ هو الذي يكشف عن مدى استعداد الشخص للبحث أو عدم استعداده.

فمتى ما وجد المرء نفسه موهوباً في هذا المجال، كان هذا هو الخطوة الأولىٰ للإنطلاق في تنمية القدرة على البحث لديه.

٢ ـ الذهنية العلمية :

و يعنى بها ـ في هذا السياق ـ القدرة على التفكير تفكيراً علمياً.

والعامل الذي يساعد على تكوين وصياغة الذهنية العلمية لدى الفرد هو ممارسة عملية النقد العلمي، وباستمرار.

فمتى كان هذا، وكان المرء ذا قابلية لأن تكون لديه الذهنيّة العلمية، وُفِّقَ لأن تصوغ هذه الممارسات العلمية و أمثالها ذهنيته صياغة علمية قادرة على التفكير طبق قوانية العلمية.

والإختبار ـ أيضاً ـ هو الذي يكشف عن وجود الذهنية العلمية أو عدم وجودها.

ومتى كان الإنسان ذا ذهنية علمية، كانت هذه الخطوة الثانية له للإنطلاق في تنمية القدرة على البحث لديه.

٣ ـ المنهجية:

ويراد بها ـ هنا ـ أن يكون المرء عارفاً بأصول المنهج العلمي العام، و قواعد المنهج العلمي الخاص، اللذين يناسبان موضوع بحثه.

مع وجود القدرة لديه على هندسة بحثه وفق قوانين المنهجين ليصل إلى نتائج سليمة في بحثة.

٤ ـ المعرفة العلمية:

و هي أن يكون الباحث متخصصاً في موضوع بحثه أو ـ على أقل تقدير ـ ملمّاً

إلماماً وافياً كافياً بموضوع بحثه.

و كذلك فيما يلابس موضوعه من معارف علمية أخرى يفتقر إليها في البحث.

٥ ـ الأمانة في النقل:

و هي أن يكون أميناً فيما ينقله من النصوص أو الآراء أو غيرهما، فلا يـقدم على الزيد فيها أو النقص منها، أو التغيير بشكل أو آخر، أو الإنتحال، والسرقة.

و أن يتوثق من نسبة النص إلى مصدره و الرأى إلى قائله.

٦ ـ الصدق في القول:

و أن يكون صادقاً في كل ما يقوله في بحثه صدقاً يحمّله مسؤولية المخالفة أو التزوير أو ما إليهما.

٧ ـ الصراحة في الرأي:

و أن يكون صريحاً في إبداء ما يتوصل إليه من رأى، لأن الباحث ناشدُ حقيقةٍ، والحقيقة لا تقبل التضبيب أو التظليم.

٨ ـ الموضوعية Objectivity :

و هي أن يكون الباحث مع موضوع بحثه فقط، فلا يقحم في مبادئه أو مطالبه اي اعتبار شخصي، و إنما ينظر الأشياء و يتصورها على ما هي عليه، أي من غير أن يشوبها بنظرة ضيقة أو بتحيز خاص.

و بتعبير آخر:

أن يتجرد الباحث من اعتباراته الذاتية الشخصية، و يدخل الموضوع بذهنية علمية لا تأثير للعواطف عليها، وينتهي منه إلى ما ينهيه إليه.

و يقابل الموضوعية: الذاتية Subjectivity، و هي تعني تأثر الباحث باعتباراته الذاتية و نوازعه الشخصية، و لذا عبّر عنها بعضهم بالإتجاه التأثري.

٩ ـ الوضوح:

ويراد به أن يكون الباحث واضحاً في:

ـ الهدف من البحث.

ـ خطوات البحث.

ـ نتائج البحث.

فيبتعد عن الغموض، و يتجنب الإنغلاق .

١٠ ـ الأسلوبية :

و هي أن يلتزم الباحث الأسلوب العلمي في بحثه.

١١ ـ الأخلاقية:

و هي أن يتحلى بـ:

أ ـ الصبر، لأن البحث مسؤولية والمسؤولية لا بد لها من تحمل، والتحمل بطبيعته يتطلب الصبر.

ب ـ و المثابرة على مواصلة البحث فلا تثنيه العوائق والصعوبات، بل يـعمل على تذليلها و تسهيلها.

ج ـ الإحترام لآراء الآخرين مهما ضؤلت أو هزلت، ومهما عظمت أو خطرت. ذلك أن الإحترام من أجل و أجمل سمات العالم، فلا ينبغى للباحث أن يسقط من شخصيته هذه السمة الجليلة الجميلة.

د ـ التواضع، فلا يأخذن الباحث الغرور بما قد يصل إليه من نتائج ذات قيمة علمية، لأنّ الغرور مطية الهلاك.

وقال حاجي خليفة في بيان صفات الباحث وشروط بحثه:

«و شُرط في التأليف:

١ ـ إتمام الغرض الذي وضع الكتاب لأجله من غير زيادة و لا نقص.

٢ ـ وهجر اللفظ الغريب و أنواع المجاز، اللهم إلّا في الرمز.

٣ ـ و الإحتراز عن إدخال علم في علم آخر.

٤ ـ و عن الإحتجاج بما يتوقف بيانه على المحتج به عليه لئلا يلزم الدور.

وزاد المتأخرون:

٥ ـ اشتراط حسن الترتيب.

٦ ـ ووجازة اللفظ.

٧ ـ ووضوح الدلالة.

وينبغي أن يكون مسوقاً على حسب إدراك أهل الزمان، و بمقتضى ما تدعوهم إليه الحاجة، فمتى كانت الخواطر ثاقبة، والأفهام للمراد من الكتب متناولة، قـام

الإختصار لها مقام الإكثار، وأغنت بالتلويح عن التصريح، وإلّا فلابد من كشف وبيان و إيضاح و برهان ينبه الذاهل، و يوقظ الغافل»[١].

١ ـ كشف الظنون ١/٣٥ ـ ٣٦.

شروط البحث

- □ إمكانية البحث
- □ توفر المدة الكافية للبحث
- □ أهمية البحث
- □ فائدة البحث
- □ التجديد في البحث
- □ توفر مصادر البحث

شروط البحث

من أهم الشروط التي ينبغي أن يتوفر عليها البحث لكي يكون بحثاً حياً وذا فائدة، الشروط التالية:

١ ـ إمكانية البحث:

وأعني بذلك أن لا يكون البحث في موضوع تستحيل معالجته لعدم قدرة الإنسان على ذلك كمعرفة حقيقة الذات الإلهية، فإنها من الأمور التي يمتنع على الإنسان إخضاعها للبحث لاستحالة الوصول فيها إلى النتيجة المطلوبة، لأنها فوق مستوى الإدراك العقلي للإنسان.

ويلحق بالمستحيل الموضوعات المتعسر معالجتها، إما لعدم قدرة الإنسان على الوصول إلى ذلك، أو لأن كلفة البحث بدنياً ومالياً أكثر بكثير مما قد يحصل عليه الباحث من نتائج، كمحاولة معرفة ما وراء المجموعة الشمسية مثلاً.

٢ ـ توفر المدة الكافية للبحث:

ذلك أن المدة الزمنية التي يستطيع أن يوفرها الباحث لبحثه إذا كانت غير كافية

لإعداد بحثه أو إجرائه لا فائدة من دخوله في البحث لأنه يعلم مسبقاً أنه لن يصل في مدته المقدورة له إلى النتيجة المطلوبة.

٣ ـ أهمية البحث:

وأريد بها أن يكون البحث ذا قيمة علمية تعطيه أهميته المبررة للدخول فيه.

٤ ـ فائدة البحث:

وأقصد من هذا أن يكون البحث في نتائجه ذا فائدة للبشرية، دنيوية كانت تلكم الفائدة أو أخروية.

ذلك أن البحث إذا لم يكن له فائدة هكذا يكون مضيعة لوقت الباحث وجهده اللذين يمكن أن يفيد منهما في مجال آخر ذي فائدة.

٥ ـ التجديد في البحث:

وهو أن يأتي الباحث في بحثه بجديد مبتكر، أو جديد يضيفه إلى تجارب من سبقه في مثل بحثه ليكملها أو يتكامل معها.

والجديد قد يكون في الفكرة، وقد يكون في العرض، وقد يكون في غيرهما.

وأفاد حاجي خليفة في هذا بقوله: «ثم إن التأليف على سبعة أقسام لا يؤلف عالم عاقل إلّا فيها، وهي:

١ ـ إمّا شيء لم يسبق إليه فيخترعه.

٢ ـ أو شيء ناقص يتممه.

٣ ـ أو شيء مغلق يشرحه.

٤ ـ أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه.

٥ ـ أو شيء متفرق يجمعه.

٦ ـ أو شيء مختلط يرتبه.

٧ ـ أو شيء أخطأ فيه مصنفه فيصلحه.

وينبغي لكل مؤلف كتاب في فن قد سُبق إليه أن لا يخلو كتابه من خمس فوائد:

١ ـ استنباط شيء كان معضلاً.

٢ ـ أو جمعه إن كان مفرقاً.

٣ ـ أو شرحه إن كان غامضاً.

٤ ـ أو حسن نظم وتأليف.

٥ ـ أو إسقاط حشو وتطويل». (١)

ذلك أن الباحث إذا لم يضف جديداً يكون قد أضاع وقتاً كان بإمكانه أن يستفيد منه في مجال آخر يحقق فيه الجديد المطلوب.

٦ ـ توفر مصادر البحث:

وهذا مما لا بد منه لنجاح البحث في مسيرته، وفي وصوله إلى النتيجة المطلوبة.

لأن عدم توفر المصادر يعني عدم توفر مادة البحث، والبحث بلا مادة لا يكون بحثاً.

إن هذه الشروط المذكورة، وما إليها من شروط أخرى يراها الباحث أساسية

---

١ ـ كشف الظنون ١/ ٣٥.

في بحثه، لا بد من التأكد منها قبل القدوم على إعداد أو إجراء البحث، ليـضمن الباحث لبحثه النجاح في تطبيق خطواته وتحقيق نتيجته.

مقدمات البحث

- تعيين موضوع البحث
- وضع قائمة بعناوين مصادر البحث
- قراءة المصادر
- تصنيف المصادر
- وضع خطة البحث
- تعيين منهج البحث

مقدمات البحث

لا بد للباحث قبل البدء بإعداد البحث ـ تحضيراً أو كتابةً ـ من التمهيد لذلك بالمعدات أو المقدمات التالية:

١ ـ تعيين موضوع البحث:

وهي أن يقوم الباحث بتعيين موضوع بحثه تعييناً واضحاً يجسده أمامه تجسيداً كاملاً فيضعه نصب عينيه شكلاً ومضموناً.

وذلك لأن كل ما هو آتٍ من مقدمات متوقف على هذه المقدمة.

٢ ـ وضع قائمة بعناوين مصادر الموضوع:

وبعد أن يعين الباحث موضوع بحثه ينتقل إلى إعداد المقدمة الثانية من مقدمات بحثه، وهي:

١ ـ مراجعة المكتبات، عامة و خاصة، ومتخصصة و غير متخصصة.

٢ ـ قراءة فهارس الكتب، العامة، والمتخصصة.

٣ ـ فحص الدوريات العلمية، العامة، والمتخصصة.

٤ ـ مساءلة الأساتذة المعنيين بمثل بحثه، متخصصين وهاوين.

٥ ـ ثم جمع جميع ما يقف عليه من عناوين الكتب والأبحاث التي لها ارتباط بموضوع بحثه، وعمل قائمة فهرسية بها، تحتوي البيانات التالية:

١ ـ عنوان الكتاب.

ـ اسم المؤلف.

ـ مكان وزمان الطبع (أو اسم المكتبة التي تحتفظ به إن كان مخطوطاً مع ذكر رقمه فيها).

ـ عدد الطبعة.

ـ ملحوظة، تتضمن مدى علاقة الكتاب بموضوع البحث.

٢ ـ عنوان البحث.

ـ اسم الكاتب.

ـ اسم الدورية.

ـ تاريخ وعدد الإصدار.

ـ ملحوظة، تتضمن مدى علاقة البحث بموضوع بحثه.

٣ ـ قراءة المصادر:

ثم يقوم الباحث بقراءة المصادر التي أدرجها في القائمة قراءة متأنية وفاحصة، يهدف منها إلى:

أ ـ التمييز بين المصدر الأساسي بالنسبة إلى موضوع بحثه، والآخر غير الأساسي.

ب ـ معرفة ما في محتوياتها من مادة علمية ترتبط بموضوع بحثه معرفة تفصيلية تيسر له الرجوع إليها والإستفادة منها.

٤ ـ تصنيف المصادر:

وفي هدي قراءة الباحث للمصادر وتعرفه الأساسي منها وغير الأساسي، يصنف المصادر المذكورة في القائمة الأولى إلى قائمتين هما:

أ ـ قائمة المصادر الأساسية:

ويضمنها عناوين المصادر الأساسية بالنسبة لموضوع بحثه.

ب ـ قائمة المراجع الثانوية:

ويضمنها عناوين المراجع الثانوية بالنسبة لموضوع بحثه:

لتكون القائمة الأولى المنهل لمادة موضوع بحثه يرده ويصدر عنه بما يحتاجه منها.

وتكون القائمة الثانية الموئل الذي يأنس إليه ويستأنس به في إلقاء شيء من الضوء على مادة موضوع بحثه المذكورة في المصادر الأساسية.

وتبقى هاتان القائمتان مفتوحتين ليضيف إليهما كل ما يعثر عليه بعد إعدادهما مما يدخل فيهما من مصادر أو مراجع.

٥ ـ وضع خطة البحث:

وبعد أن ينتهي الباحث من تصنيف المصادر مستهدياً إلى ذلك بقراءتها، عليه أن ينتقل إلى إعداد مقدمة أخرى مهمة جداً في مساعدته على البحث، ودلالته على مسالك طريقه، هي (خطة البحث)، مستهدياً إليها من قراءته المصادر أيضاً.

ويشترط فيها أن تنظم بتبويب نقاط البحث فيها وخطواتـه تـنظيماً عـضوياً يرابط بينها، ووضع كل نقطة في موضعها من حيث التقديم والتأخـير والأهـمية العلمية.

ذلك أن الخطة ترسم للباحث نفسِه وأمام قارئه «الخطوط العريضة الأساسية التي يسير عليها الباحث في بحثه، أو هي الصورة الصـغيرة لمـا سـيكون عـليه البحث».[١]

وتحتوي الخطة ذكر التالي:

١ ـ عنوان البحث:

وينبغي أن يكون واضحاً معرباً وحاكياً عن حقيقة البحث وواقعه.

٢ ـ المقدمة:

وتشتمل على النقاط التالية:

أ ـ ذكر سبب اختيار الموضوع.

ب ـ بيان مختصر لمحتويات أبواب البحث.

٣ ـ التمهيد:

وقد يطلق عليه (الباب التمهيدي)، وربما سماه بعضهم بـ(المـدخل)، وآخـر بـ(التوطئة).

وهو من المدخولات الحديثة في التأليف العربي تأثراً بالتأليف الغربي.

كما أن التعبير عنه بـ(باب) تعبير تجوزي إذ ليس هو مـن جـوهر مـوضوع البحث، وإنما هو تمهيد ومدخل له.

---

١ ـ أيسر الوسائل في كتابة البحوث والرسائل ص ١٤ ط ٢ .

وكلمة (تمهيد) ـ في واقعها ـ ترجمة للكلمة الإنجليزية Introduction.

وفيه يذكر الباحث النقاط التي سيستعرضها من:

ـ ملابسات موضوع بحثه.

ـ أو ما يلقي عليه الضوء من قريب.

ـ والمنهج الذي سيتبعه في بحثه.

ـ وما إلى هذه من تعريف لمصادر بحثه.

ـ وأشياء أخرى يراها ممهدة لانطلاقه في البحث.

٤ ـ بيانات تبويب البحث بذكر عناوين أبوابه وفصوله، أو عناوين مواضيعه التفصيلية.

٥ ـ الخاتمة:

وتتضمن عادة:

ـ خلاصة البحث.

ـ ونتائج البحث.

ولأن هذا لا يتأتى إلّا بعد الإنتهاء من البحث، تذكر في الخطة مجردة من ذلك.

وكذلك ما يليها من خطوة، وهي:

٦ ـ الفهارس:

وتنقسم الخطة إلى: مجملة ومفصلة.

أ ـ المجملة:

وهي التي يقتصر فيها الباحث على ذكر النقاط المذكورة في أعلاه دونما

تفصيل لها أو شرح.

ب ـ المفصلة:

وهي التي يفصل ويشرح فيها الباحث ما يحتويه التمهيد والأبواب تفصيلاً وافياً يأتي وكأنه في شكله اختصار للبحث.

٦ ـ تعيين منهج البحث:

وأعني به هنا (منهج البحث العام)، ذلك أن خطة البحث نهائية كانت أو ابتدائية، تسلمنا ـ بطبيعة الحال ـ إلى تحديد المنهج العام الذي ينبغي أن نسير عليه، ونأخذ بتعليماته في البحث، وقد تفرض علينا ذلك فرضاً.

فعلى ضوء الخطة نتعرف إن كان الموضوع عقلياً أو نقلياً أو غيرهما، وهل يتطلب منهجاً منفرداً أو منهجاً متكاملاً.

في هدي هذا نعيّن المنهج العام لموضوع البحث.

طريقة أداء البحث

- المحاضرة
- الكتابة

طريقة أداء البحث

و للبحث أكثر من طريقة يؤدى بها، و يُقَدّم من خلالها للمستمع أو القارىء، وأهمها: طريقة المحاضرة وطريقة الكتابة.

١ ـ المحاضرة:

المحاضرة ـ بالمعنى المعروف لدينا اليوم ـ من الكلم المحدثة.

و من غير شك أنها أخذت من (حاضَر القوم) إذا جالسهم و حادثهم بما يَحْضره، ترجمةً للكلمة الإنجليزية Lecture .

فالبحث قد يعد بحثه و يستظهره أو يستحضره في ذهنه، ثم يلقيه على مستمعيه ارتجالاً.

و نستطيع أن نعبر عنه في هذه الحالة بـ(البحث الشفهي).

٢ ـ الكتابة:

و قد يقوم الباحث بتدوين و كتابة بحثه بشكل ما يعرف حديثا بـ(البحث)

عندما ينشر في إحدى الدوريات، أو على هيئة كتاب، فيمكن أن يعبر عنه في هذه الحالة بـ(البحث التحريري).

ويشترك البحثان في طريقة الإعداد مع اختلاف يسير ـ كما سيأتي.

طريقة إعداد البحث

- جمع مادّة البحث
- صياغة البحث

طريقة إعداد البحث

لابدّ لنا ـ بعد أن عرفنا مقدمات البحث وكيفيّة أدائه من معرفة كيفية إعداده.

ولبيان هذا نقول: إننا نمر في عمليّة إعداد البحث بمرحلتين هما:

جمع مادّة البحث، وصياغة البحث.

١ ـ جمع مادة البحث:

ولجمع المادة العلميّة الخاصّة للبحث يقوم الباحث بعملين متتابعين، هما:

أ ـ إعداد أوراق الجمع، وهي على نوعين:

ـ البطاقات.

ـ الملف.

وللباحث أن يختار أيهما أيسر وأسهل له.

أما البطاقات:

وتسمى أيضاً بالجذاذة والجزازة والرقعة، وهي ترجمات للكلمة الإنـجليزيّة Card وللكلمة الفرنسيّة Fiche.

وقد نستعمل الكلمتان الإنجليزيّة والفرنسيّة معربتين، فيقال (كارت) و (فيشه).

فمنها ما هو معد لهذا يباع في المكتبات السوقيّة.

وقد يعدها الباحث نفسه كما يرغب ويتطلبه بحثه.

يسجل عليها الباحث كل ما يراه مرتبطاً ببحثه من مقروآته في المصادر من كتب ودوريات وغيرهما، أو من مسموعاته من المعنيين من ذوي الإختصاص أو ذوي الخبرة.

ثمّ يقوم بتصنيفها حسب الموضوعات ضمن حُزَم، كل حزمة تحمل عنوان موضوعها.

يعدها هكذا تسهيلاً للرجوع إليها أثناء صياغة البحث.

والملف ـ وهو النوع الثاني ـ هو دفتر أو مجموعة أوراق بين دفتين تلفهما، فهو الآخر مما يستعمل في جمع المادة العلميّة للبحث.

يقسمه الباحث وفق موضوعات بحثه المذكورة في خطة البحث ويدرج تحت كل عنوان ما يراه من مادته.

ويشترط في جمع المادة العلميّة للبحث ـ سواء كانت في بطاقات أو ضمن ملف ـ ما يلي:

١ ـ ذكر عنوان المصدر:

فإن كان كتاباً: ذكر اسمه و اسم مؤلفه ـ و محققه أو مترجمه إن كانا ـ، وبيانات طبعه، ورقم جزئه إن كان، ورقم الصفحة أو الصفحات.

وإن كان دوريّة؛ ذكر عنوان الموضوع المنقول منه، واسم الكاتب ـ والمترجم

إن كان ـ، و اسم الدوريّة و عنوانها، وتاريخ إصدارها، ورقم العدد، ورقم الصفحة أو الصفحات.

وإن كان شخصاً من المعنيين: ذكر اسمه كاملاً ولقبه العلمي ومجال تخصصه، وعنوانه الكامل.

٢ ـ الأمانة في النقل:

بأن ينقل الباحث المادة من المصدر كما هي من غير زيادة فيها أو نقص منها، أو تغيير لها، أو إصلاح لخطئها.

وإذا كانت لديه ملاحظة على شيء فيها يريد تسجيلها حتى لا ينسى، يذكرها أسفلها بعد عبارة (ملاحظة من الباحث).

٢ ـ صياغة البحث:

و يراد بها كتابة البحث.

و بها يفترق البحث عن المحاضرة كطريقتين لأداء البحث، فـفي المـحاضرة يدون الباحث خلاصات بحثه أمام كل نقطة من نقط خطته ليفيد منها كمذكرات له أثناء إلقاء محاضرته ارتجالاً.

ويسير الباحث في كتابة بحثه الخطوات التالية:

- ـكتابة المسودة.
- ـكتابة المبيضة.
- ـكتابة التعليق.
- ـ صنع الفهرس.
- ـالمراجعة الأولية.
- ـالمراجعة الأخيرة.

١ ـ (المسودة Rough copy) :

المسودة ـ كما تعرّف معجمياً ـ : «الصحيفة أو الصحائف تكتب أول كتابةٍ، ثم تنقح و تحرر و تبيض»[١].

و هي أول ما يبدأ الباحث به.

و أول ما يبدأ كتابته فيها أبواب بحثه و فصوله، أو موضوعاته، أعني أنه يرجىء كتابة المقدمة و الخاتمة حتى الإنتهاء من كتابة الأبواب.

و أول ما يبدأ به من الأبواب، الباب التمهيدي.

و بعد أن ينتهي من كتابة موضوعات البحث تمهيداً و جوهراً ينتقل إلى كتابة الخاتمة فالمقدمة.

٢ ـ (التعليق Annotate) :

وهو كتابة التعليقات، و هي ـ كما هو واضح ـ جمع تعليقة.

والتعليقة ـ كما تعرّف معجمياً ـ : «ما يذكر في حاشية الكتاب من شرح لبعض نصه، و ما يجري هذا المجرى»[٢].

ويراد بالحاشية ـ هنا ـ أسفل صفحة الكتاب أخذاً من حاشية الثوب.

ويتضمن التعليق النقاط التالية:

١ ـ تخريج الآيات القرآنية:

أ ـ بذكر رقم السورة فرقم الآية، بينهما خط مائل: ١/٤.

---

١ ـ المعجم الوسيط: مادة (سود).

٢ ـ المعجم الوسيط: مادة (علق).

ب ـ أو بذكر اسم السورة فرقم الآية: بينهما نقطتان: البقرة: ٢٥.

٢ ـ تخريج الأحاديث:

أ ـ بذكر مصادرها الأصول.

ب ـ أو بذكر مصادرها الناقلة لها عن مصادرها الأصول إن لم يستطع الباحث لأسباب قاهرة و مانعة من الوقوف عليها.

٣ ـ تخريج النصوص الأخرى المنقولة، سواء كانت مأثورات أو أمثالاً أو أشعاراً أو غيرها:

أ ـ بذكر مصدرها المباشر.

ب ـ أو بذكر المصدر غير المباشر الناقل عن المباشر، و هكذا، إن لم يعثر على المصدر المباشر لسبب قاهر.

٤ ـ توضيح معاني المفردات مستقاة من المعاجم اللغوية الموثقة.

٥ ـ ترجمة الأعلام ترجمة مختصرة جداً، سواء كانت تلكم الأعلام لأناسي أو لمواضع جغرافية أو لغيرهما.

٦ ـ الملاحظات الاستطرادية التي يتطلبها سياق البحث.

٧ ـ شرح المصطلحات التي يرى الباحث ضرورة شرحها، و لم يكن شرحها من جوهر البحث و صلب موضوعه، لأنها إن كانت كذلك تشرح في متن الكتاب.

٨ ـ و كذلك الشأن في توضيح القواعد و النظريات و ما إليها.

٣ ـ (المراجعة الأولية) :

و بعد أن ينتهي الباحث من تسويد مادة بحثه و التعليق عليها يقوم بمراجعتها المراجعة الأولى للتأكد من:

ـ سلامة تعبيره و وضوحه.

ـ سلامة منقولاته.

ـ صحة تعليقاته.

فيصوب ما يرى ضرورة تصويبه و تصحيحه.

٤ ـ (المبيضة Clean Copy):

و هي الصورة النهائية أو الشكل الأخير لكتابة البحث.

و فيها ينتهي الباحث من كل مستلزمات البحث من:

١ ـ تنظيم و تبويب محتويات البحث وفق الخطة الأخيرة له، التي استقر عليها رأي الباحث و استند إليها في صياغة بحثه الصياغة الأخيرة.

٢ ـ ضبط المفردات التي تحتاج إلى ضبط بشكلها بالسكون والحركة والمدّة والشدّة.

٣ـ الترقيم، بالقيام بالتالي:

ـ وضع العناوين الأصول في وسط أعلى الصفحة، و العناوين الفروع في الجانب بين قوسين: ()، أو فوق خط ـــــ.

ـ تقويس الآية بقوسين موردين: ﴿ ﴾ ، و الحديث بقوسين عاديين: ( )، والنصوص الأخرى بقوسين مزدوجين: « » .

ـ وضع الفاصلة: ، في نهاية كل جملة، أو فقرة تامة.

ـ وضع النقطة . في نهاية كل فصل تام من الكلام.

ـ وضع الجملة المعترضة و الكلام المعترض بين خطين افقيين: ـــ ـــ.

ـ وضع الزيادة التي يقتضيها سياق البحث بين خطين عموديين: | |

ـ وضع علامة الإستفهام؟ بعد الجملة الإستفهامية.

ـ وضع علامة التعجب! بعد جملة التعجب.

ـ وضع علامة التعليل؛ قبل التعليل.

ـ وضع النقطتين الشارحتين: قبل الشرح.

ـ وضع النقطتين المقسّمتين مع الخط الأفقي: ـ قبل التقسيم.

ـ وضع أرقام الهوامش بين قوسين صغيرين بعد موضع التعليق(١).

٥ ـ (الفهرس Index) :

و بعد أن ينتهي الباحث من كل ما تقدم يقوم بوضع الفهارس التالية :

١ ـ فهرست المراجع التي رجع إليها، و تدون كالتالي:

أ ـ عنوان الكتاب، اسم المؤلف، اسم المحقق أو المترجم إن كانا، بيانات النشر إن كان الكتاب مطبوعاً أو بيانات الخط إن كان مخطوطاً.

ب ـ أو لقب المؤلف فاسمه، عنوان الكتاب، بيانات النشر أو الخط.

جـ ـ عنوان البحث، اسم الكاتب، عنوان الدورية المنشور فيها، بيانات الدورية.

٢ ـ فهرست محتويات الكتاب :

أ ـ فهرس إجمالي، تذكر فيه عناوين الموضوعات الرئيسة.

ب ـ أو فهرس تفصيلي، تذكر فيه عناوين الموضوعات الرئيسة و الموضوعات الفرعية.

و قد يكون هذا مع شيء من الشرح.

٦ ـ (المراجعة الأخيرة) :

و بعد هذا كله يقوم الباحث بمراجعة ما كتبه من أوله إلى آخره ليصحح ما قد أخطأ فيه من تدوين الكلمة أو تشكيلها، و ما إلى هذا، ليخرج البحث سليماً و نظيفاً في شكله النهائي و صورته الأخيرة.

ـ والحمدلله رب العالمين ـ

المراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ الأراضي: مجموعة دراسات و بحوث فقهية إسلامية، محمد إسحاق الفياض، (النجف الأشرف: مطبعة الآداب ١٩٨١ م).

٣ ـ أساس البلاغة، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق عبد الرحيم محمود (بيروت: دار المعرفة ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م).

٤ ـ الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق حسن الخرسان (بيروت: دار الأضواء ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٥ م) ط ٣.

٥ ـ الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان، ط ٦.

٦ ـ أصول البحث العلمي و مناهجه، أحمد بدر (القاهرة: دار المعارف ١٩٨٩ م) ط ٥.

٧ ـ الأصول العامة للفقه المقارن: مدخل إلى دراسة الفقه المقارن، محمد تقي الحكيم (بيروت: دار الأندلس ١٩٧٩ م) ط ٢.

٨ ـ أصول الفقه، محمد رضا المظفر (القطيف: مكتبة الزواد ـ).

٩ ـ إعراب القرآن، أحمد بن محمد النحاس، تحقيق زهير غازي زاهد (بغداد: مطبعة العاني ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م).

١٠ ـ الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين، خير الدين الزركلي (بيروت: دار العلم للملايين ١٩٧٩ م) ط ٤.

١١ ـ الإنسان ذلك المجهول، ألكسس كاريل، تعريب شفيق أسعد فريد، ط ٣.

١٢ ـ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين و الكوفيين، عبد الرحمن بن محمد الأنباري (ـ: دار الجيل ١٩٨٢ م).

١٣ ـ أيسر الوسائل في كتابة البحوث و الرسائل، عمر بن غرامه العمروي (الرياض: دار عالم الكتب ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م) ط ٢.

١٤ ـ باقة شعر، جمع عبد الهادي الفضلي، مخطوطة خاصة.

١٥ ـ البحث الأدبي: طبيعته . مناهجه . أصوله . مصادره . شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف ١٩٧٦ م) ط ٢.

١٦ ـ البحث العلمي الحديث، أحمد جمال الدين ظاهر و محمد أحمد زبادة (جدة: دار الشروق ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م) ط ١.

١٧ ـ البحث العلمي: مفهومه.أدواته. أساليبه، ذوقان عبيدات وعبد الرحمن عدس و كايد عبد الحق (عمّان: دار الفكر ١٩٨٩ م) ط ٤.

١٨ ـ البحث العلمي: مناهجه و تقنياته، محمد زيان عمر (ـ: مطبعة خالد حسن الطرابيشي ـ).

١٩ ـ بلاغة الإمام علي، أحمد محمد الحوفي (القاهرة: دار نهضة مصر

١٩٧٧ م).

٢٠ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي (القاهرة: المطبعة الخيرية ١٣٠٦ هـ) «مصورة».

٢١ ـ تاريخ الأدب العربي، أحمد حسن الزيات (بيروت: دار الثقافة ـ) ط ٢٦.

٢٢ ـ التحرير الطاووسي: المستخرج من كتاب حل الإشكال في معرفة الرجال للسيد أحمد بن طاووس الحسيني، حسن بن زين الدين العاملي، تحقيق محمد حسن ترحيني (بيروت: مؤسسه الأعلمي ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م) ط ١.

٢٣ ـ تحقيق التراث، عبد الهادي الفضلي (جدة: مكتبة العلم ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م) ط ١.

٢٤ ـ التربية الدينية: دراسة منهجية لأصول العقيدة الإسلامية، عبد الهادي الفضلي(الكويت: مكتبة الألفين ـ).

٢٥ ـ التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني(بيروت: مكتبة لبنان ١٩٧٨ م).

٢٦ ـ تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي (الرياض: مكتبة النصر الحديثة ـ) «مصورة».

٢٧ ـ التوحيد، محمد بن علي الصدوق، تحقيق هاشم الحسيني الطهراني (بيروت : دار المعرفة ـ) .

٢٨ ـ التيسير في القراءات السبع، عثمان بن سعيد الداين، تحقيق أوتويرتزل (استانبول: مطبعة الدولة ١٩٣٠ م).

٢٩ ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسن النجفي، تحقيق عباس القوچاني (بيروت: دار إحياء التراث العربي ١٩٨١ م) ط ٧.

٣٠ ـ الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف البحراني، تحقيق محمد تقي الأيرواني(بيروت: دار الأضواء ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م) ط ٢.

٣١ ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي (بيروت: دار صادر ـ) مصورة عن ط ١.

٣٢ ـ الخصائص، عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار (بيروت: دار الكتاب العربي ـ) مصورة عن ط دار الكتب المصرية.

٣٣ ـ خلاصة المنطق: موجز واف لأهم موضوعات علم المنطق: المصطلحات. التعريف. الإستدلال. مناهج البحث العلمي، عبد الهادي الفضلي (النجف الأشرف مطبعة الآداب ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م) ط ١.

٣٤ ـ دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر (بيروت: دار الكتاب اللبناني و القاهرة: دار الكتاب المصري ١٩٧٨ م) ط ١.

٣٥ ـ دروس في فقه الإمامية، عبد الهادي الفضلي، مخطوطة المؤلف.

٣٦ ـ ديوان الأدب: أول معجم عربي مرتب بحسب الأبنية، إسحاق بن إبراهيم الفارابي، تحقيق أحمد مختار عمر (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م).

٣٧ ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرك الطهراني (بيروت: دار الأضواء ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م) ط ٣.

٣٨ ـ الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، الحسين بن أحمد السياغي

(الطائف: مكتبة المؤيد ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨ م) ط ٣.

٣٩ ـ سين و جيم عن مناهج البحث العلمي، طلعت همام (عمّان: دار عمار ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) ط ١.

٤٠ ـ شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ابن هشام الأنصاري (القاهرة: دار الأنصار ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م) ط ١٥.

٤١ ـ شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الإعتقاد، محمد بن النعمان المفيد، تعليق هبة الدين الشهرستاني (تبريز: مطبعة الرضائي ١٣٧١ هـ) ط ٢.

٤٢ ـ شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري (بيروت: عالم الكتب ـ).

٤٣ ـ الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) ط ٣.

٤٤ ـ الصحاح في اللغة و العلوم: معجم وسيط، نديم مرعشلي و أسامة مرعشلي (بيروت: دار الحضارة العربية ١٩٧٥ م) ط ١.

٤٥ ـ صحيح الكافي، محمد الباقر البهبودي (بيروت: الدار الإسلامية ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م) ط ١.

٤٦ ـ عقيدتنا، عبدالله نعمة (بيروت: مؤسسة عز الدين ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م) ط ٢.

٤٧ ـ العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي (بيروت: مؤسسة الأعلمي ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م) ط ١.

٤٨ ـ فقه الإمام جعفر الصادق: عرض و استدلال، محمد جواد مغنية (بيروت: دار التيار الجديد و دار الجواد ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) ط ٥.

٤٩ ـ الفكر: طبيعته و تطوره، نوري جعفر (بيروت: مطبعة دار الكتب ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧٠ م) ط ١.

٥٠ ـ الفكر الماركسي: دراسة تحليلية نقدية، صفوت حامد مبارك (القاهرة: عالم الكتب ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م) ط ١.

٥١ ـ فلسفتنا: دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية و خاصة الفلسفة الإسلامية و المادية الديالكتيكية (الماركسية)، محمد باقر الصدر (بيروت: دار التعارف ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م) ط ١٣.

٥٢ ـ الفهرست، ابن النديم (بيروت: دار المعرفة ـ).

٥٣ ـ القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧١ هـ ـ ١٩٥٢ م).

٥٤ ـ قاموس الياس العصري: عربي ـ انجليزي (القاهرة: المؤسسة العصرية للطباعة ١٩٧٤ م) ط ١٠.

٥٥ ـ قواعد الفقيه، محمد تقي الفقيه (بيروت: دار الأضواء ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م) ط ٢.

٥٦ ـ القواعد الفقهية، ميرزا حسن الموسوي البجنوردي «تصوير خاص»

٥٧ ـ كتابة البحث العلمي و مصادر الدراسات الإسلامية، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان (جدة: دار الشروق ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م) ط ١.

٥٨ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون، مصطفى بن عبد اللّٰه حاجي

خليفة (بيروت: دار الفكر ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢).

٥٩ ـ كيف تكتب بحثاً أو رسالة: دراسة منهجية لكتابة البحوث و إعداد رسائل الماجستير و الدكتوراه، أحمد شلبي (القاهرة: مطابع سجل العرب ١٩٨٣ م) ط ١٦.

٦٠ ـ لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور (بيروت: دار صادر ـ).

٦١ ـ المجازات النبوية، الشريف الرضي، تحقيق طه محمد الزيني (القاهرة: مؤسسة الحلبي و شركاه ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م).

٦٢ ـ مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق محمد فؤاد سزكين (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م) ط ٢.

٦٣ ـ مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، تحقيق أحمد الحسيني (بيروت، مؤسسة الوفاء ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م) ط ٢.

٦٤ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي (بيروت: دار مكتبة الحياة ـ).

٦٥ ـ مجمل اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) ط ١.

٦٦ ـ محيط المحيط: قاموس مطول للغة العربية، بطرس البستاني (بيروت: مكتبة لبنان ١٩٧٧ م).

٦٧ ـ مذكرة المنطق، عبد الهادي الفضلي، مخطوطة المؤلف.

٦٨ ـ مستمسك العروة الوثقى، محسن الطباطبائي الحكيم (النجف: مطبعة النجف ١٣٧٦ هـ ـ ١٩٥٧ م) ط ٢.

٦٩ ـ مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب حموش، تحقيق حاتم الضامن (بغداد: وزارة الأعلام ١٩٧٥ م) و تحقيق ياسين محمد السواس (دمشق: مجمع اللغة العربية ١٩٧٤ م).

٧٠ ـ مستدرك الوسائل، ميرزا حسين النوري (طهران: المكتبة الإسلامية والنجف: المكتبة العلمية ١٣٨٢ هـ).

٧١ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد الفيومي (بيروت: دار الكتب العلمية ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م) مصورة عن طبعة المطبعة الكبرى الأميرية ١٣٢٤ هـ ـ ١٩٠٦ م).

٧٢ ـ معارف القرآن، محمد تقي المصباح، تعريب محمد عبد المنعم الخاقاني (بيروت: الدار الإسلامية ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م) ط ٢.

٧٣ ـ معاني القرآن واعرابه، إبراهيم بن السري الزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م) ط ١.

٧٤ ـ المعجم الأدبي، جبّور عبد النور (بيروت: دار العلم للملايين ١٩٧٩ م) ط ١.

٧٥ ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية (القاهرة: دار الشروق ـ).

٧٦ ـ معجم الألفاظ و الأعلام القرآنية، محمد إسماعيل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي ـ).

٧٧ ـ المعجم الذهبي (فرهنك طلائي): فارسي ـ عربي، محمد التونجي (بيروت: دار العلم للملايين ١٩٦٩ م) ط ١.

٧٨ ـ معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة ١٩٨٧ م) ط ١.

٧٩ ـ المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م).

٨٠ ـ المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية و الفرنسية و الإنكليزية و اللاتينية، جميل صليبا (بيروت: دار الكتاب اللبناني و مكتبة المدرسة ١٩٨٢ م).

٨١ ـ المعجم الكبير: المنهج و التطبيق، مجمع اللغة العربية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١ م).

٨٢ ـ (معجم) لاروس: المعجم العربي الحديث، خليل البحر (پاريس: مكتبة لاروس ١٩٧٢ م).

٨٣ ـ معجم مصطلحات الأدب: انكليزي. فرنسي. عربي، مجدي وهبه (بيروت: مكتبة لبنان ١٩٧٤ م).

٨٤ ـ معجم المصطلحات العربية في اللغة و الأدب، مجدي وهبه و كامل المهندس (بيروت مكتبة لبنان ١٩٧٩ م).

٨٥ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار و مطابع الشعب ـ).

٨٦ ـ المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، كاظم محمدي، و محمد دشتي (بيروت: دار الأضواء ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م).

٨٧ ـ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية (القاهرة: مطابع دار المعارف ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م) ط ٢.

٨٨ ـ المغرِّب في ترتيب المعرَّب، ناصر بن عبد السيد المطرزي (بيروت: دار الكتاب العربي ـ).

٨٩ ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق مازن المبارك و محمد علي حمد اللّه (بيروت: دار الفكر ١٩٧٩ م) ط ٥.

٩٠ ـ المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة ـ).

٩١ ـ المفضل في الألفاظ الفارسية المعربة في الشعر الجاهلي والقرآن الكريم والحديث النبوي والشعر الأموي، صلاح الدين المنجد (انتشارات بنياد فرهنك إيران ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م) ط ١.

٩٢ ـ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون (قم: دار الكتب العلمية ـ).

٩٣ ـ مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات ١٩٧٧ م) ط ٣.

٩٤ ـ مناهج البحث في التاريخ، محمد تقي الحكيم (الكويت: مكتبة المنهل ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م) ط ١.

٩٥ ـ مناهج البحث في اللغة، تمام حسان (الدار البيضاء: دار الثقافة ١٩٧٤ م) ط ٢.

٩٦ ـ المنجد في الأعلام، عبد اللّه العلائلي و رفاقه (بيروت: دار المشرق ـ) ط ٩.

٩٧ ـ المنطق، محمد رضا المظفر (بغداد: مطبعة الزهراء ١٣٧٧ هـ ـ ١٩٥٧ م) ط ٢.

٩٨ ـ منهج البحث الأدبي، علي جواد الطاهر (بيروت: المؤسسة العربية

للدراسات والنشر ١٩٧٩م) ط ٣.

٩٩ ـ منهج البحث في الأدب و اللغة، لانسون و ماييه، ترجمة محمد مندور (بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٢م) ط ٢.

١٠٠ ـ مهذب الأحكام في بيان الحلال و الحرام، عبد الأعلى الموسوي السبزواري (النجف الأشرف: مطبعة الآداب ـ).

١٠١ ـ المورد: قاموس انكليزي ـ عربي، منير البعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين ١٩٧٦م) ط ١٠.

١٠٢ ـ الموسوعة العربية الميسرة، إبراهيم مدكور و رفاقه (القاهرة: دار الشعب و مؤسسة فرانكلين ـ) مصورة عن طبعة ١٩٦٥م.

١٠٣ ـ مناهج البحث، غازي حسين عناية (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

١٠٤ ـ موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي (بيروت: المؤسسة العربية للدرسات و النشر ١٩٨٤م) ط ١.

١٠٥ ـ موسوعة المورد: دائرة معارف انكليزية عربية مصورة، منير البعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٠م) ط ١.

١٠٦ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار (القاهرة: دار المعارف ١٩٧٧م) ط ٧.

١٠٧ ـ النهاية في غريب الحديث و الأثر، ابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوي و محمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية ـ).

١٠٨ ـ نهج البلاغة (المختار من كلام الإمام أمير المؤمنينعليه السلام)، جمع الشريف

الرضي، شرح محمد عبده، تحقيق محمد أحمد عاشور و محمد إبراهيم البنا (القاهرة: دار و مطابع الشعب ـ).

١٠٩ ـ نهج الهدى في التعليق على العروة الوثقى، محمد تقي البروجردي (النجف الأشرف: مطبعة النعمان ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧١ م).

١١٠ ـ وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق عبد الرحيم الرباني الشيرازي (بيروت: دار إحياء التراث العربي ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م) ط ٥.

الفهرست